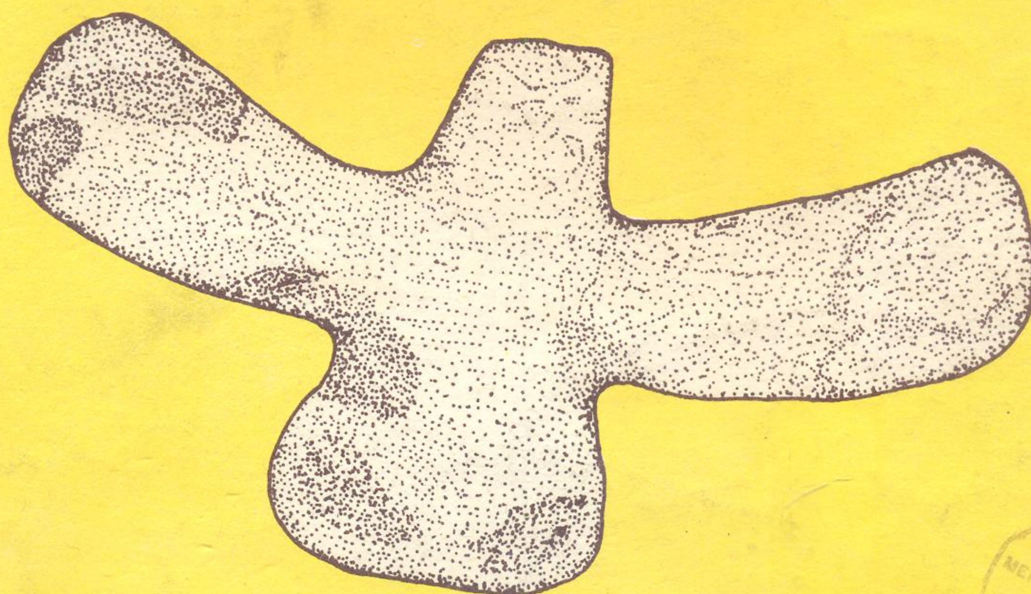
BOLETIN ANTROPOLOGICO





CENTRO DE INVESTIGACIONES

MUSEO ARQUEOLOGICO



DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA Y SOCIOLOGIA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - MERIDA
NOVIEMBRE - DICIEMBRE 1982 - No. 2

BOLETIN ANTROPOLOGICO

CENTRO DE INVESTIGACIONES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

MERIDA - VENEZUELA



COORDINADOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES-MIEMBROS DEL MUSEO:

Jorge Armand
Adrián Lucena
Alex Lhermillier

EDITOR: C.D.C.H.T.

IMPRESION: Talleres Gráficos Universitarios

PORTADA: El dibujo representa un hacha de piedra en forma de águila (Mérida), ejemplar único. Museo Arqueológico - U.L.A.

Mérida, Noviembre-Diciembre 1982 - N° 2.

El **BOLETIN ANTROPOLOGICO** surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poco la información entre los investigadores, el deseo de informar acerca de las actividades de nuestro Centro de Investigaciones y de su Museo, así como de las investigaciones de nuestros otros colegas acerca de Venezuela.

Aunque constituído básicamente por artículos de antropólogos, se abre a la publicación de trabajos de otros científicos sociales.

Su publicación ha sido posible gracias a la colaboración del Consejo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes y del Consejo Editorial de la misma.

NOTA: Las ideas emitidas en los diferentes artículos son de la responsabilidad única de sus autores.



Precio al público: Bs. 12,oo

Suscripción normal anual: Bs. 50,oo

Suscripción anual de ayuda al Boletín y al Museo: Bs. 100,oo

Suscripción anual para otros países: $ 15,oo

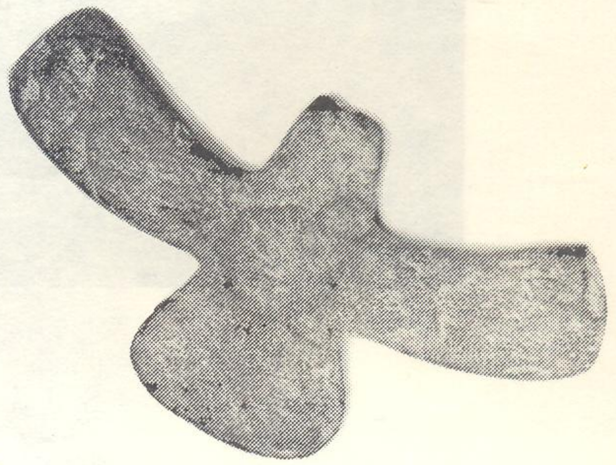
(La suscripción da derecho a cuatro (4) números al año).

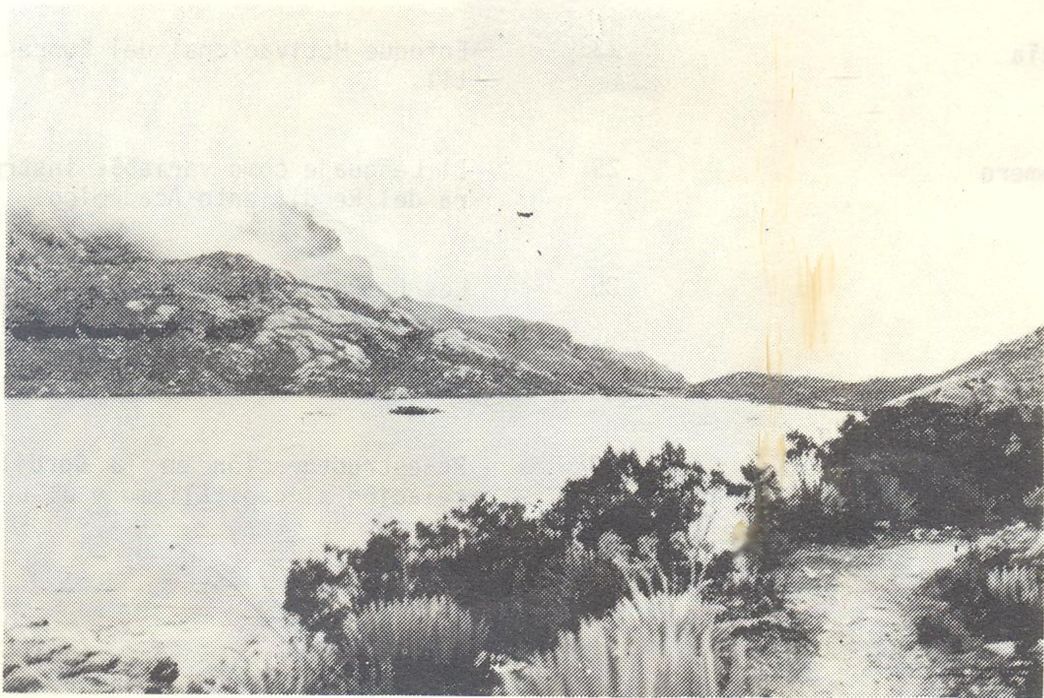
DIRECCION: Museo Arqueológico
Calle 25, N° 3-38
Mérida 5101 - Venezuela.



SUMARIO

	Pág	
Michel Perrin y José F. Uliyuu Machado	7	Volverse "Piache" entre los Guajiros.
Jacqueline Clarac de Briceño	13	El Dualismo en las Representaciones Simbólicas del Campesino Merideño.
Alex y Nelly Lhermillier	17	Kano or Mak'â.
Oswaldo Romero García	23	Enfoque Motivacional del Subrendimiento Estudiantil.
María Morales de Romero	29	El Lenguaje como variable instrumental y mediadora del Rendimiento Académico.
Gerald Clarac	35	Las Comunidades Indígenas del País. (Núcleos fecundos para un proceso Agrario Autogestionario basado en el Ecodesarrollo y Etnodesarrollo).
Jacqueline Clarac de Briceño	43	Re-estructuración en la Cordillera de Mérida en relación al capitalismo y al urbanismo emergente.







VOLVERSE "PIACHE" ENTRE LOS GUAJIROS*

MICHEL PERRIN*'
JOSÉ F. ULIYUU MACHADO*"
(TRADUCTOR: JACQUELINE C. DE BRICEÑO)

Llamar "iniciación" el acceso a la función de chamán, y calificar de "iniciador" a la persona o grupo que lo propicia, es conformarse al uso popular de la palabra y obedecer a la tradición de la etnología comparativa (1). Pero esto significa también, tal vez, aplicar demasiado rápidamente un esquema simplificador a un fenómeno más complejo y diversificado que lo que pareciera ser; es ocultar ciertos procesos discretos y sutiles, que tienen una importancia mayor que la que se les otorga generalmente. Tal es el caso de la sociedad Guajira, en la cual el acceso muy progresivo y discreto al chamanismo contrasta fuertemente con los ritos iniciáticos que se han descrito en la literatura etnológica clásica, con sus desfiles de actos espectaculares o violentos, de servicios, pruebas de toda clase, revelaciones, secretos, etc.

De hecho, parece más constructivo procurar aprehender en primer lugar, con todo el cuidado y todos los detalles necesarios procurando evitar toda simplificación prematura, lo que **según los guajiros** lleva a una persona a la posición de chamán. Después de poner en evidencia algunos mecanismos importantes, podremos luego interrogarnos acerca del papel de este personaje a quien convendremos en llamar "chamán iniciador".

El Chamán Guajiro.

Precisemos antes que todo lo que es un chamán para los guajiros. El **ouutshi**, u **ouutsü**(+) como se le dice cuando se trata de una mujer — lo que sucede ocho veces sobre diez— es por definición una persona **pülashi** o **pülasü**: es decir, a la vez sabia, peligrosa y dotada de un poder y un saber que la gente acostumbra llamar generalmente "sobrenaturales", casi siempre sin preguntarse acerca de lo que esconde esta expresión tan complaciente. Esto significa, en el caso particular que nos concierne, una persona provista de un saber y de un poder que le permiten comunicar con la "sobrenaturaleza" o "mundo sobrenatural", que aquí designaremos como "mundo **pülasü**" (2). Esta comunicación le permite al chamán diagnosticar las enfermedades y luego curarlas, así como determinar los sitios sanos y apropiados para construir las casas, etc.; en una palabra, le permite aliviar o alejar toda desgracia cuya última causa emana del mundo **pülasü**. Este poder, superior al de los hombres ordinarios, no carece de ambiguedad, a la imagen del poder que se atribuye a los seres **pülasü** no humanos: un chamán es capaz, por ejemplo, por simple capricho o por sentirse herido, de precipitar una desgracia, de dejar la muerte actuar, rehusando utilizar su poder y transformándose así en una especie de brujo. Se designa en guajiro, en efecto, la acción específica del chamán mediante el verbo **eiyajaa**, término que, según el contexto, puede significar "curar" como también "enfermar" o "envenenar"; se le podría traducir con "modificar el estado normal de salud".

Según los guajiros ese poder extraordinario viene del hecho que un chamán posee por lo menos un "espíritu auxiliar", llamado **wanülüü**, especie de concretización, de representación antropomórfica del poder evocado anteriormente. Los espíritus pertenecen al mundo **pülasü** y son atados al chamán al mismo tiempo que lo atan a él. Es por su intermedio que, una vez "instalado" el chamán (lo que se debe entender como "iniciado") éste puede comunicar con el mundo **pülasü** y actuar sobre él. Esos espíritus auxiliares del chamán, esos **aajuna** —"ésos que están encima de él", como dicen también los guajiros— pertenecen a menudo al sexo opuesto al suyo y poseen al chamán a voluntad, en todos los sentidos del término, como si debieran formar un todo con él, una entidad distinta de la persona ordinaria. Es ciertamente una de las razones por las cuales el chamán guajiro siempre dice "nosotros" (**waya**) al hablar de sí mismo; nosotros: yo y mi espíritu, es decir Otro. Es también por causa de los espíritus auxiliares que las mujeres chamanes, según dicen o según se dice de ellas, no pueden procrear como las demás. Abortos repetidos y menopausia precoz serían su lote, pues sus **wanülüü**, celosos y furiosos por las obras de los esposos terrestres, "comen los niños en sus barrigas".

* Una versión francesa de este artículo fue publicada por **Michel Perrin** en "Recherches et Documents du Centre Thomas More", dic. 1980, 28, pp. 1-8, bajo el título: **"Comment on devient chamane"**.
*' Collège de France.
*" Piache guajiro.
\+ Llamado a menudo también "piaache", del español venezolano "piache", término que a su vez viene del caribe **piai**, para designar al chamán.

Ser chamán es entonces poder comunicar casi a voluntad con el mundo **pülasü** —con sufrimientos y atormentos como contrapartida—, lo que distingue al chamán del hombre corriente; éste sólo puede tener en efecto contactos esporádicos con ese mundo "sobrenatural", a través del sueño, de la enfermedad, las fobias, etc. Pero cómo se accede a tal estado? Esto se logra por la distinción mediante toda una red de manifestaciones reiterativas:

"... Antes, cuando yo era una niñita, casi me morí.
Sangraba de la nariz, no podía comer nada...
Era un peligro para mí la tortuga, yo era alérgica, si la probaba me hinchaba todita..
La única cosa que podía comer era pescado.
Lo soportaba bien, me sabía a chivo...
El venado también me lo prohibían, así mismo el conejo.
Así fue como sucedió...
A causa del **wanülüü** que penetraba en mi barriga, nada me provocaba..."

"... Estaba enferma, soñaba a menudo cuando era niña.
Ya yo tenía esto en mí cuando era pequeña,
Y crecí con esto...
Entonces era como si yo no tuviera piernas.
Como si fuera culebra.
Yo fuí victima de la culebra: en mi sueño se enroscó alrededor mío..."

En sus autobiografías, en la evocación de sus recuerdos, los chamanes guajiros insisten mucho acerca de ciertos hechos que los marcaron, que los distinguieron antes que accedieran a sus funciones.

Casi todos ellos sufrieron de fobias alimentarias o de verdaderas alergias hacia ciertos alimentos de origen animal. **Pülasü tamüin sawainrü**, dirán por ejemplo, lo que puede traducirse con "la tortuga me estaba prohibida", es decir: "era peligroso para mí comer tortuga". En lengua guajira, como se ve, la fobia alimentaria y la alergia se expresan con el mismo verbo —**pülaa**- el cual define el "poder extraordinario" y traduce igualmente la idea de algún peligro o prohibición venida del mundo **pülasü**. En consecuencia, esas nociones son consideradas implícitamente como pruebas de una comunicación o por lo menos de una relación entre la victima y el mundo **pülasü**. Como si esta última estuviera marcada de modo especial, diferenciada por un poder extraordinario del cual la especie animal patógena sería un emisario; sin embargo ese poder provendría de hecho de los seres míticos tales como **Pülowi**, el ama de las presas, o **Keeralia**, o los **akalapui**, y muchos otros, asociados al mundo **pülasü (3)**.

En su juventud los chamanes fueron muy a menudo víctimas de ciertas enfermedades que los Guajiros colocan en una categoría que ellos llaman **wanülüü**, utilizando así el mismo término que el utilizado para referirse al espíritu auxiliar del chamán. Esos males, a veces graves y generadores en todos los casos de grandes angustias, son interpretados como el resultado de la salida del alma **(4)** del paciente, la cual está mantenida en un lugar indefinido del sueño o ha sido llevada por algún ser **pülasü**; también son considerados como la consecuencia de la acción directa de estos últimos. Así utilizan los guajiros una etiología y una nosografía fundadas sobre la identificación del ser **pülasü** que enfermó al paciente. Y ser víctima de repente de enfermedades del tipo **wanülüü** constituye una prueba de interés del mundo **pülasü** hacia el paciente así como el indicio de una probable vocación de chamán. Es importante observar además que el arquetipo de esa categoría de males, los cuales sólo puede ser reconocidos y curados por un chamán en principio, es la enfermedad llamada **wanülüüsiraa**, lo que literalmente significa "ser víctima de un **wanülüü**"; este último término indica aquí un ser **pülasü**, a la vez amo de la cacería , emisario del poder femenino **Pülowi**, y muerto ya muy antiguo quien, para hacerlo morir a Ud., le manda una flecha invisible y se apodera de su alma. Hay confusión por consiguiente, por lo menos a nivel de las palabras, entre enfermedad, el ser "sobrenatural" que la provocó, y el espíritu auxiliar del chamán que se ocupa de curarla, siendo todos designados mediante el mismo término: **Wanülüü**. Esta ambiguedad es significativa: estar enfermo, enfermar a alguien y curar son aspectos diferentes de una misma relación que une al hombre con el mundo **pülasü**, relación fundada esencialmente, lo mismo que las relaciones propiamente humanas, sobre los intercambios, las luchas de poderes, los deseos, etc...

Finalmente, para poder volverse chamán uno tiene que haber sido un "buen soñador". Son los sueños premonitorios, los cuales se realizan luego, los que a menudo llaman la atención de todos sobre el futuro chamán. Se trata sobre todo de sueños terapéuticos, que revelan el diagnóstico y el tratamiento apropiado de las enfermedades. Aquellos sueños, aquellos "buenos sueños", sirven también de prueba de que existe una relación privilegiada con el mundo **pülasü**. En efecto, **Lapü**, el Sueño, al cual se personifica también a menudo como ser **pülashi**, tiene poderes sobrehumanos. Por otro lado los guajiros ven el sueño frecuente como una forma embrionaria de algún espíritu auxiliar, de **wanülüü**, lo que expresan ellos indirectamente al sugerir una especie de consubstancialidad entre alma, espíritu auxiliar y sueño. En efecto, ellos consideran que una persona que tiene a menudo sueños del tipo terapéutico, y a quien se puede venir a consultar, es una especie de "chamán principiante", y le dan el nombre de **alüi**. Sin embargo, esta persona guarda un papel pasivo, ya que sólo puede hacer un diagnóstico y, a veces, revelar el nombre de las plantas apropiadas para la curación, tal como se lo ha transmitido su sueño; en esto se diferencia del chamán que emprende con sus espíritus una verdadera lucha contra las causas últimas de la enfermedad. Pero como dicen los guajiros, la acumulación de las experiencias del **alüi** lo llevará frecuentemente a la función del chamán:

"... El **alüi** es una persona que no tiene espíritu auxiliar.
Es alguien que sueña y dice: haz esto, haz aquello...
Esto le cae algún día y empieza a crecer,
Como la miel para la abeja.
Pero cuando se pone a cantar, el **alüi** ya no sueña,
Busca ahora con su canto, con su maraca.
Es su **wanülüü**, su espíritu auxiliar que le habla.
Se volvió chamán..."

A veces también, los sueños de los futuros chamanes son más específicos, dicen claramente o bajo la forma de enigmas y de símbolos manifiestos la vocación chamánica:

"...En nuestro sueño vemos una gallina: ka! ka! ka!
El grito de la gallina, es para el son de la maraca..."

"...El sueño me dijo: -he aquí tu alimento- y mostró el tabaco.
¿Aceptarás para nosotros este tabaco? agregó..."

Pues el tabaco, la maraca, son por excelencia los atributos de la función chamánica, y ambos son **pülasü**, ya que contribuyen a facilitar la comunicación con el mundo **pülasü**.

Así, lentamente, se va formando una red de síntomas significativos, de signos que adjudican una persona al mundo **pülasü**, a lo "sobrenatural", a lo "sagrado", revelando y afirmando su vocación a sus propios ojos, pero sobre todo a los ojos de sus familiares y del público. Y un buen día, en el curso de una de aquellas numerosas enfermedades que son su lote, se proclama esta vocación. El chamán consultado, o algún familiar, o un vecino, enuncia claramente la naturaleza del mal: "No es una enfermedad mala, no es un espíritu malo (**wanülüü mujusü**), sino las ganas de ser chamán: **"ouutseesü"**, verdadera categoría de la nosografía guajira, que promete un futuro excepcional, aunque a veces difícil, al término de una lenta maduración que puede durar muchos años, hasta una década o dos...

La casi-muerte.

Los sueños se vuelven a menudo más y más precisos, más y más frecuentes. Revelan ahora la forma y la naturaleza de los espíritus auxiliares: hombres o mujeres, indios o **alijuna** (blancos), jóvenes o viejos, etc. Los sueños premonitorios se multiplican. Pero esta comunicación con el mundo **pülasü** es todavía aleatoria, no ha sido domada.

Luego viene la crisis, el desmayo, la "casi-muerte" como dicen los guajiros. Se llama a una chamán de urgencia: "...Es un buen **wanülüü**, no es un **wanülüü** bravo. Es una buena enfermedad, esto está maduro, confirma ella, está **jakütüsü**. El test decisivo es el jugo de tabaco, substancia **pülasü** por excelencia: se le reconocen unos poderes extraordinarios para curar cuando el chamán lo escupe sobre las partes enfermas; mientras que en los mitos se le atribuye la propiedad de alejar o de llenar de estupor a los seres **pülasü** agresivos o demasiado posesivos (Ver Perrin: **El Camino de los Indios muertos**, así como **Sükuaitpa wayuu**, notas 2 y 3). Mientras la chamán iniciadora masca ella misma tabaco, coloca un poquito de éste en la boca de la desmayada, luego lo escupe soplándolo sobre su cara o su cuerpo. La "muerta" vuelve en sí. La chamán le da de beber nuevamente un poco de jugo de tabaco. Si la "enferma" no lo soporta, si ella lo vomita, es señal de que tendrá dificultades para ser chamán, es señal que sus espíritus son malos, caprichosos, irascibles. Tal vez habrá que sacárselos, cortándole los pelos del sinciput, ese embrión de chamanismo que localizan algunos encima de la cabeza. O entonces procurará la chamán alejar de la novicia esos espíritus dañinos, esos **ira´irai** que la podrían llevar a tener sin cesar trances o síncopes. Pero si soporta bien ella el jugo de tabaco, si incluso vuelve a pedir, se volverá chamán, una buena y verdadera chamán. Como el tabaco, a causa del tabaco, poseerá ella unos poderes "sobrenaturales": ella será **pülasü**. Es en efecto el mundo **pülasü** que la ayudará a convocar a sus espíritus auxiliares, es el que aliviará los males más rebeldes al emanar de su boca.

La ceremonia oficial: la "apertura".

"Todo está maduro, ahora todo está listo": **jükütüsü, kerain**, dicen los guajiros. Sólo falta ahora el reconocimiento del público, la reunión que transformará el deseo reconocido y la capacidad demostrada de ser chamán en función chamánica. Para las necesidades de la causa, convengamos en llamar esto una ceremonia de iniciación **(5)**. Los guajiros la llaman **awa´laa**, lo que designa un corte, como cuando se corta un pedazo de leña, o cuando se abren por sí mismos los órganos de una fruta para dejar salir la semilla: es una deshicencia. Es la apertura, la exhibición de la "chamanería" (sic). La chamán convocada la debe reconocer (**shiawatüin**) en presencia del público.

A esa chamán iniciadora se le llama en guajiro literalmente "la que fabrica", "la que coloca", "la que arregla", "la que instala", "la que pone orden". Encerrada en una casita con la novicia, acomoda a los espíritus de ésta "para que ya no la enfermen a ella", a fin de que cooperen fácilmente con ella:

"... Fueron a buscar a mi vieja abuela chamán.
Ella fue quien instaló mi espíritu auxiliar.
Ella cantó encima mío, ella me sopló.
Ella me puso en orden para que mi espíritu ya no pueda reptar.
Pues, como dicen, si los espíritus siguen reptando,
Una se enferma. Por eso no se debe comer tabaco sola.
Falta el espíritu de alguien para soplarle a una".

De modo que, después de haber llevado a la enferma hasta la "muerte" o "casi muerte", los

wanülüü, después de su "instalación", la van a ayudar a aliviar y a curar. Ahora existe un reverso: la que antes de la "muerte" era cacería perseguida por el **wanülüü**, se vuelve luego la confidente de éste, su socia, su esposa El **wanülüü** la posee. La finalidad de la ceremonia es ayudar a obtener esta transformación, y a notificarla.

La familia de la novicia debe responder a todas las exigencias de los nuevos espíritus auxiliares, las cuales serán transmitidas por intermedio de la chamán iniciadora: habrá ofrendas de joyas, sacrificios de ganado repartido luego a los participantes, danzas, juegos con figuras muy precisas, pinturas faciales con dibujos impuestos, etc. (Ver Perrin, **El Camino de los Indios muertos**, op. cit.).

A menudo sucede también que un enfermo solicite en seguida los cuidados de la chamán recientemente instalada, en el curso de la ceremonia. Para ella será entonces la ocasión de confirmar públicamente su calidad de **pülasü**, es decir su poder para revelar las causas últimas de las enfermedades y curarlas.

El papel del iniciador.

Cuando ha decidido responder positivamente al deseo de su cliente, la chamán iniciadora pone a éste en posición de sujeto de quien se supone que sabe y puede lo que los demás ni saben ni pueden. Y, para el chamán guajiro, el saber es la posibilidad de establecer un diagnóstico, lo que significa nombrar a aquéllos o aquéllas que provocaron la enfermedad a partir del mundo **pülasü**. El poder es por consiguiente el don de curar, debido a la posesión de espíritus auxiliares que sirven de enunciadores o de mediadores con el mundo **pülasü**, se debe también a la capacidad para manipular ciertas substancias y objetos **pülasü**; es decir peligrosos aunque mágicamente eficaces, tales como el tabaco, la maraca, etc.

Pero ya que este don, este poder "sobrenatural" es, como acabamos de ver, revelado y construido anteriormente a la ceremonia iniciática, ¿qué papel le queda al iniciador? Por su presencia casi muda a veces, enterina dicho poder. Por una parte, pone fin a la ambiguedad enfermo/curandero, que caracteriza al novicio: en adelante el poder de curar de este último superará a su capacidad para enfermarse. Sus **wanülüü** ya no volverán a ser lo que eran antes de la pequeña muerte, es decir embriones de espíritus auxiliares, pero enfemedades también **(6)**. Por otra parte, el iniciador permite, a nivel social, el reconocimiento público de un circuito de dones y contradones ligados a la función chamánica: otorga al novicio el poder chamánico oficial, en cambio de dones en ganado y en joyas, así como lo hará luego el nuevo chamán con la salud de sus clientes. Pero el iniciador significa sobre todo un puesto donde los demás, público y futura clientela, deben reconocer al recién llegado. Su presencia es esencialmente simbólica, él es un modelo, no un educador.

Además, los chamanes guajiros, en sus discursos nostálgicos, raramente se refieren a su "iniciador". No se trata de ser alumno o víctima de Fulano de tal. Por lo contrario, si se pregunta a los indios qué cualidades hacen falta para ser iniciador, son unánimes:

"... Se busca a aquellas personas que tienen buenos espíritus auxiliares,
a aquéllas que no se desmayan fácilmente,
a fin de que no "mueran" los nuevos chamanes cuando curen,
a fin de que permanezcan imperturbables al soplar a alguien.
Se busca a alguien que no haya dejado morir jamás a un enfermo.
Así es, se busca a los mejores chamanes..."

Como conclusión.

Tres elementos de importancia aparecen por consiguiente al terminar este breve análisis. Primero, para volverse chamán, hay que diferenciarse progresivamente de los demás. Luego, hace falta que dicha distinción no sea cualquiera: debe ser la prueba de que esa persona mantiene realmente relaciones privilegiadas con el mundo "sobrenatural" **(7)**. En efecto, la comunicación con ese otro mundo es esencial en la práctica chamánica: según la concepción guajira (pero generalizando puede decirse esto de todas las artes tradicionales de curar) es "Otro", ese ser extraordinario, personaje mítico, etc., quien habla a través del chamán, no es el chamán mismo pues éste teóricamente sólo sirve de mediador. Finalmente, acabamos de ver que el rol del chamán iniciador es esencialmente simbólico. Al contrario del iniciador tribal que oprime, mutila los cuerpos a veces, instruye, revela secretos, etc., la acción represiva del chamán iniciador es totalmente ausente, su papel pedagógico es totalmente ilusorio. El novicio ya sabe todo antes de llegar. Lo único que se le puede enseñar son ciertos detalles formales, mínimos, tales como la forma de manejar la maraca, de soplar el jugo de tabaco sobre el enfermo. El público no se hace ninguna ilusión al respecto; lo único que cuenta son los poderes sobrenaturales, el saber revelado **(8)**. El papel esencial del iniciador es de estar ahí, en un sistema que comprende tres elementos —el iniciado, el iniciador y el público—, sistema cuya perpetuación y buen funcionamiento se debe asegurar. Sólo cuenta la situación, es decir aquel lugar donde se imaginan los demás que él está. Para plagiar una fórmula que Jacques Lacan aplica a los psicoanalistas: el chamán iniciador "sólo puede dar lo que no tiene".

NOTAS:

(1) La etnología comparativa incluye el acceso al chamanismo en la categoría "iniciaciones mágicas". En efecto, como lo recuerda **R. Bastide** (en **"Initiation"**, Encyclopedia Universalis, vol. 8, 1968, p. 1031), los etnólogos distinguen tres tipos de iniciación: las "iniciaciones tribales", "que introducen a los jóvenes a la catego-

ría de adultos" (otros prefieren llamarlos con razón "ritos de pasaje"), las "iniciaciones religiosas", "que abren el acceso a sociedades secretas o cofradías cerradas", y las "iniciaciones mágicas", "que hacen abandonar la condición humana normal para acceder a la posesión de poderes sobrenaturales". Así también, la tradición etnológica distingue tres etapas en toda iniciación: separación (luto, etc.), margen (reclusión, etc.) y agregación (regreso, re-integración, etc.).

(2) Es decir el conjunto de los seres, lugares y actos que los guajiros califican de **pülasü**... Esta definición pudiera parecer una perogrullada pero tiene la ventaja por lo menos de no ocultar un problema central: ¿de qué se habla cuando se evoca lo mágico, lo sobrenatural, lo sagrado o lo religioso de una "sociedad tradicional"?.

Para los guajiros los seres **pülasü**, sean visibles o no, son dotados de atributos y cualidades comparables pero muy superiores a los de los seres humanos ordinarios. Para simplificar se puede decir que aquellos seres reflejan o representan:

- Por una parte, las fuerzas y 'misterios' de la naturaleza que se cree que ellos controlan;

- Por otra parte, los resortes y la ambiguedad del universo.

Ya mostramos (en **El Camino de los Indios muertos, mitos y símbolos guajiros**, Monte Avila, Caracas, 1980) que el conjunto de esos seres sobrenaturales y de las propiedades que son asociadas a ellos --así como otros elementos presentes en los ritos, mitos y prácticas cotidianas-- forman un sistema estructurado que constituye el universo simbólico guajiro. Demostrar que tal conjunto contiene, entre otras cosas, una representación metafórica del mundo físico y natural de los guajiros así como de su universo psicosociológico es otra cuestión. Para esto haría falta establecer las relaciones entre esta concepción indígena y la naturaleza, expresada hoy a través de las ciencias físicas y naturales y las ciencias humanas.

Del mismo modo, no se trata aquí de interpretar la clase de eventos que llevan a un guajiro a ser chamán, es decir, de encontrar sus correspondientes en la nomenclatura científica (a los ojos de los psicólogos y psicoanalistas es probable que esos eventos constituirían verdaderos síntomas...). En un primer tiempo se quiere nada más conseguir aquellos eventos que se expresan conscientemente en el discurso, y revelar así una red de elementos que la cultura guajira encuentra significativos. Se trata simplemente, en otros términos, de exponer la concepción indígena acerca del acceso al chamanismo.

(3) Ver Michel Perrin, **El Camino de los Indios muertos**, idem, así como Sukuaitpa wajuu, Los **guajiros: La palabra y el vivir**, Fund. La Salle, Caracas, 1979; **"Théories et practiques médicales Guajiro"**, Actes du XLIIe. Congres International des Américanistes, vol. VI, Paris, et **"Un succés bien relatif: la médecine occidentale chez les Indiens Guajiro"**, Social Sciences and Medecine, London, Pergamon press, 1980.

(4) Llamada **aa´in** en lengua guajiro, palabra que designa también al corazón en tanto que viscera. Entidad que, con el cuerpo (la piel **ataa** y la carne **-eiruku-**) forman la persona guajiro, el **wayuu**.

(5) Desde un punto de vista formal se puede justificar doblemente esta denominación. Pues dicha reunión por una parte sirve para señalar la etapa **inicial** de una carrera, por otra parte consiste antes que todo en una breve reclusión, acto que se considera, lo mismo que la casi-muerte, como característico de la iniciación. Pero esta clasificación no es aquí un punto esencial. Nos interesa más saber cómo los guajiros hablan de esta ceremonia pública.

(6) Recordemos que ciertos psicoanalistas dicen que la actividad terapéutica del chamán sería esencialmente una defensa contra su propia muerte. Esta persona, víctima de fobias, de alergias y enfermedades, lucharía sin cesar contra su propia tendencia a morir cuando la encuentra en los demás. (Ver en particular J.P. Valabrega, **La relation thérapeutique**, Paris, Ed. Flammarion, 1962).

(7) Así mismo, para ciertos psicoanalistas, lo propio de esta distinción es la adquisición de la ambivalencia. Es también el punto de vista de J.P. Valabrega para quien la iniciación chamánica sería de hecho la consagración, el reconocimiento de una forma particular de la ambivalencia, la 'bi-sexualidad', en la cual ve la base del don, del poder chamánico:

"...La circuncisión, la sub-incisión, la excisión, el aislamiento ritual de las muchachas púberes... son signos de unisexualidad... La unisexualidad es una conquista, pero se gana mediante el abandono de una bi-sexualidad que existía 'antes' o 'después' de algo, que se debe postular de todos modos en 'alguna parte'. He aquí lo que marca al rito iniciático pubertario: un punto de entrada en el conflicto ambivalente donde se ganó algo al precio de la pérdida de otra cosa... La iniciación chamánica es una iniciación pubertaria al revés. A fin de conferir unos poderes sobrenaturales, se restituye mágicamente a alguien lo que le había sido quitado en la prueba de unisexualidad; se le devuelve la bi-sexualidad a título excepcional... el chamán, depositario de poderes especiales, va a encarnar en su práctica la ambivalencia que es la ambisexualidad..."

(**La relation thérapeutique**, op. cit., pp. 127-128). Ya dijimos aquí —y podríamos desarrollar este punto— que la ambivalencia es en efec-

to característica de la función chamánica y del personaje del chamán. Pero ¿no sería demasiado reductora la perspectiva psicoanalítica? No parece poder dar cuenta de numerosos otros aspectos que aquí se han evocado.

(8) Por eso los guajiros oponen hoy poder chamánico y saber médico científico:

"... El chamán sabe más cosas que el doctor **alijuna** (blanco).
Si hablara como el doctor, si siempre preguntara:
-¿'Dónde te duele'? a la persona a quien cura, haría lo mismo que él.
Nosotros chamanes, somos **pülashi**, tenemos poderes sobrenaturales.
Es nuestro espíritu auxiliar que nos dice todo.
También nuestros sueños nos anuncian lo que se debe hacer:

"-Dale esto, dale aquello, sóbalo, todavía puede vivir, dice el sueño.
Al contrario, el Doctor no sueña.
Sin embargo lo respetan más a él que a nosotros.
Le dan plata sin que la pida..."



Michel Perrin: Lab. d' Anthrop. Sociale College de France 11, place Marcellin-Berthelot 75231, París, Cedex 05.

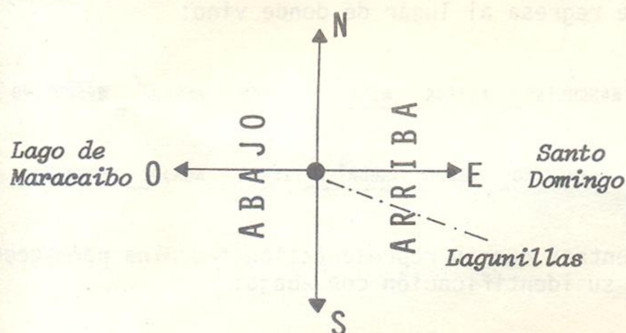
José F. Uliyuu Machado: Calle Sinamaica-15E-19, Ziruma-Maracaibo.

EL DUALISMO EN LAS REPRESENTACIONES SIMBOLICAS DEL CAMPESINO MERIDEÑO

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO *

En el estudio antropológico que hice entre 1971 y 1977 de varias comunidades rurales merideñas a fin de reconstruir la visión del mundo del campesino, encontré que el dualismo constituye una de las principales categorías conceptuales en sus representaciones simbólicas. Empieza como categoría simple de clasificación e interpretación del medio ambiente geográfico y ecológico, pero se complica cada vez más y se reproduce sin cesar, a través de estructuras binarias, ternarias y cuatripartitas, en las representaciones biológicas, sociales, míticas, religiosas, cósmicas.

La primera manifestación de este dualismo se encuentra en la división **arriba-abajo**, que sirve a los campesinos para clasificar a los habitantes de la Cordillera en "gente de arriba" o "de tierra fría", y "gente de abajo", o "de tierra caliente", según un eje oeste-este que, para ellos, va del Lago de Maracaibo hasta Santo Domingo, y un eje norte-sur, que pasa por Lagunillas:



Esta división habría sido también la de los indígenas andinos a la llegada de los españoles a la Sierra Nevada en 1558, según Fray Pedro de Aguado (1), desplazándose sólo el eje norte-sur ligeramente hacia el oeste para que el centro de ambos ejes, en tiempos de Aguado, fuera más bien Pueblo de la Sabana.

La división arriba-abajo se repite además en toda comunidad para distinguir el páramo del valle, las tierras de arriba de las de abajo y, en la organización social, las familias que constituyen la mitad de arriba de las que están en la mitad de abajo. En esta organización arriba tiene una connotación positiva en relación con abajo: En la concepción rural merideña, en efecto, todo lo malo, lo hostil en relación a lo humano ha de venir de abajo, mientras que en el caso de lo divino puede venir lo malo lo mismo de arriba que de abajo.

Todas las invasiones se hicieron desde abajo: las de otros grupos indígenas antaño, la de los españoles en el siglo XVI, la del ejército de Bolívar en el siglo XIX y, recientemente, la invasión de "la gente de la ciudad", la que viene no sólo de ciudades venezolanas sino también de otros países latinoamericanos.

El dualismo es desigual lo mismo en la organización social como en la concepción anatómica: Es así como en la mitad de arriba del cuerpo humano se encuentran los órganos que para el campesino tienen mayor importancia: el cerebro y el corazón, asientos del alma y del "sentido"(= juicio, sentido común, inteligencia; alma = fuerza vital que, a partir del corazón se riega en el cuerpo mediante la corriente sanguínea, y a través del cerebro le da al hombre el "Sentido" y el habla), los ojos, a través de los cuales puede salir la propia fuerza vital o penetrar la de los demás seres (humanos como sobrehumanos). El Medio o punto de equilibrio entre arriba y abajo es constituído por el "cuajo" del niño y por la "pelota" del adulto, ambos órganos situados debajo del ombligo, "un poquito más arriba que abajo"; del mismo modo, en la organización social hay más familias autóctonas y propietarias de tierras (propiedad colectiva o privada) arriba que abajo (en La Pedregosa la proporción es de 13 a 1). A la mitad de arriba pertenecen además todos los mayordomos de santos (grado máximo de las cofradías religiosas, siendo el "vasallo" el grado inferior de las mismas), los miembros de la junta comunal encargados de la justa repartición del agua y de la organización de las principales fiestas religiosas; también pertenecen a arriba los "dueños de la Novena" o rezanderos de mayor jerarquía en las "novenas" de muertos y de santos. Es como si lo que se considera más autóctono, más antiguo, más prestigioso y más sagrado hubiera de pertenecer necesariamente a arriba, probablemente porque las entidades divinas y los héroes civilizadores, según el mito, vinieron al principio de arriba (en este sentido los españoles no pudieron ser percibidos como tales, pués vinieron de abajo). Incluso los partidos políti-

* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes - Mérida.

1 Fr. Pedro de Aguado; Recopilación Historial de Venezuela, Libro 11, **Descubrimiento de las Sierras Nevadas**, (1578-1581), Public. de la Academia Nacional de la Historia, Nº 63, Caracas, 1963.

cos son concebidos también dentro de esta división: el líder de Copei (partido de tradición más antigua en la región andina que los demás) pertenece a arriba, mientras que el de AD es de una familia de abajo.

Es corriente en la Cordillera encontrar que la cocina constituye una casa a parte de la casa habitacional, siendo la primera concebida como femenina, mientras que la casa propiamente dicha es masculina. Así mismo existe la división sexual del trabajo en relación a los objetos fabricados y a la producción económica en general: los juncos de las lagunas sagradas son recogidos y transportados por los hombres **varones**, aquéllos que han hecho un "contrato" con una laguna, pero son lavados por las mujeres. Sirven para distintos propósitos: siendo los techos de las casas y las escobas del género masculino los hacen los hombres mientras que las mujeres hacen las esteras con estos mismos juncos, pués las esteras son del género femenino.

En el mito de origen, la Gran Mancha Blanca de los Aires (Vía Láctea) constituía antaño con Arco o Arco Iris (la Mancha Negra) una dualidad de doble signo (±). A raíz de una lucha en el cielo cayó Arco a la tierra, dividiéndose: Arco y Arca, pareja divina, hermano/hermana, marido/mujer, macho/hembra, que adquiere la dualidad interna anterior de la Vía Lactea de modo que causa primero el diluvio, pero luego reconstruye todo, forma las lagunas y los páramos, civiliza a los hombres según un orden sexual: Arco les enseña la agricultura, Arca la medicina; ella enseña a las mujeres la alfarería. Ambos favorecen al ser humano pero también lo destruyen, lo enferman, le roban sus hijos... Frente a esta dualidad de los seres divinos, acuáticos y aéreos, (Arco, Arca, Lagunas, Aires, Páramos), el hombre procura provocar sólo las manisfestaciones positivas de tales seres mediante ofrendas, sacrificios y "contratos" con ellos; y procura defenderse contra su malignidad mediante la utilización constante de "contras".

La oposición arriba-abajo en el territorio de la comunidad existe también en la concepción del cosmos, unida a la oposición de los sexos:

	ARRIBA		*ABAJO*	
MASCULINO	*Cielo (Aires)*	{ —— }	*Tierra*	*FEMENINO*
	Agua Celestial	{ —— }	*Agua terrestre*	
	Páramo (Cerro)	{ —— }	*Valle*	
	Sol	{ —— }	*Luna (*)*	

Encontramos además una dualidad propia de cada uno de los elementos, así como de los entes que se identifican con él. Es así como el agua terrestre, es decir las lagunas, son propicias y nefastas, buenas/hostiles, generalmente se presentan por pares: "lagunas morochas", de las cuales se dice que una es "buena", la otra "brava". Y cada una de ellas lleva en sí esta dualidad, estrechamente unida al tipo de agua: agua fría (buena) y agua caliente (mala), lo que está al revés de las enfermedades para las cuales se consideran buenos el calor, el agua caliente y el aguardiente (agua-ardiente), mientras que el frío y el agua fría son malos; está unida también al color: el "ojo azul" de la laguna es maléfico, su "ojo claro" es "dulce".

En el caso de la laguna tenemos entonces:

Frío (+) ---------------- Caliente (-)

lo que se transforma, en el caso de las enfermedades causadas por el Aire, en:

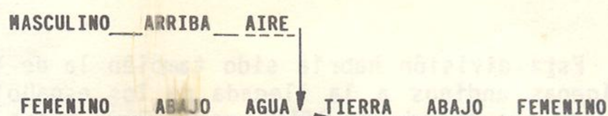
Caliente (+) ———————— Frío (-)

Sin embargo, las lagunas no llevan en sí la dualidad sexual, porque están en oposición sexual con el páramo (su marido-hermano).

El agua viene siendo el elemento intermediario en la relación cósmica, a partir del momento mítico primordial cuando cayó Arco de arriba (de los Aires, o Cielo). En su representación masculina cumple el periplo completo y lo cierra, ya que regresa al lugar de donde vino:



Mientras que su representación femenina permanece en su identificación con abajo:



La **relación Arriba-Abajo** se concibe como un estado de **equilibrio precario**, que se rompió con el diluvio de los tiempos primordiales, y que se puede romper de nuevo en cualquier momento, razón por la cual se hacen ciertos rituales. Tan precario es también el equilibrio de arriba-abajo en el territorio de la comunidad: éste se encuentra en "el medio" y está amenazado por el agua celestial (lagunas de páramo) y el agua terrestre (lagunas subterráneas).

Lo mismo que en el caso del territorio de

* La Luna pertenece a abajo porque se refleja en las lagunas de noche, de modo que es identificada también con el agua terrestre y el principio femenino.

la comunidad, que es el medio entre arriba y abajo, encontramos el "cuajo" del niño y la "pelota" del adulto, los cuales representan, en la concepción del cuerpo humano el papel de **medio equilibrante** entre arriba y abajo. Sólo que se produjo una transformación: mientras que en la concepción cósmica arriba y abajo se desplazan para desequilibrar el medio (territorio de la comunidad), en la concepción anatómica es el medio que se desplaza hacia arriba (la pelota) y hacia abajo (el cuajo), para producir el desequilibrio:

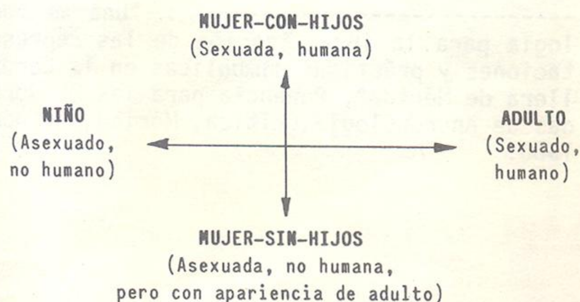
CONCEPCION COSMICA



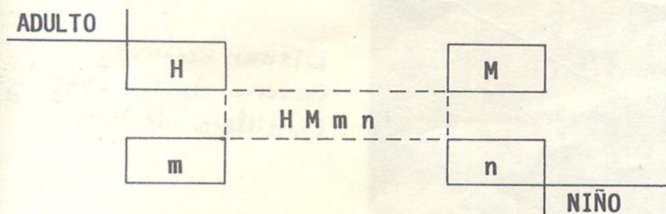
CONCEPCION ANATOMICA



En la concepción del hombre y de la mujer se manifiesta nuevamente el dualismo en la oposición del niño (varón y hembra) y del adulto (varón y hembra), la que se expresa a través de la oposición de su "alma", de su "Sentido", de las enfermedades propias de cada uno y del **órgano del equilibrio** en cada uno: "cuajo" en el niño, que desaparece al crecer éste, "pelota" en el adulto; dualismo que se expresa también en el movimiento característico de dicho órgano: hacia abajo en el caso del niño, hacia arriba en el caso del adulto, con la mediación de la mujer que lleva en sí la dualidad: mujer-con-hijos (adulto completo), mujer-sin-hijos o mujer-niña; lo que se expresa en esta última mediante la presencia de un órgano del equilibrio adulto, pero no desarrollado e inmóvil.



Esto también lleva a una concepción cuatripartita de las enfermedades:



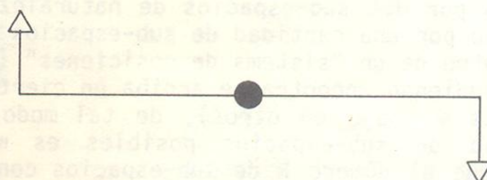
Siendo: H - enfermedades del hombre (varón) adulto.

M - enfermedades de la mujer-con-hijos (adulta).

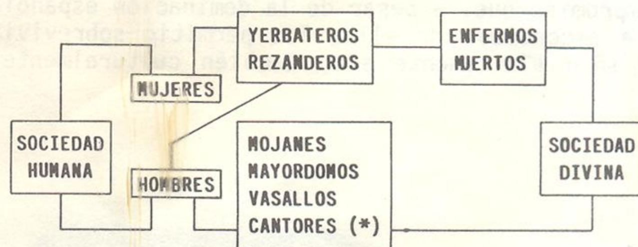
m - enfermedades de la mujer-sin-hijos (adulta-niña).

n - enfermedades propias de la infancia.

Y así tenemos el "pasaje" del cuajo infantil a la pelota del adulto, dado por la pelota mediatizadora de la mujer-sin-hijos (órgano inmóvil, mediatizador de dos órganos móviles pero con movimientos opuestos):



Este dualismo en la concepción del hombre y de la mujer se reproduce en la organización social: el monopolio efectivo por parte de los hombres de todos los cargos de importancia, particularmente en lo que trata de los cargos sagrados, expresa una vez más la inferioridad biológica y social de la mujer. Pero esta **dominación simbólica del varón** entra en **contradicción con la dominación efectiva** de la mujer en el sistema de parentesco, en el hogar y en la organización de ciertas tareas económicas. Pero encontramos también a la mujer en cierto tipo de rituales, específicamente los que se realizan en relación a los enfermos y a los muertos, lo que me ha llevado a distinguir dos tipos de rituales: los que establecen la comunicación directa entre la sociedad humana y la divina, cuya responsabilidad incumbe a los hombres solamente, y los rituales que establecen una comunicación indirecta entre ambas sociedades y cuya responsabilidad recae sobre las mujeres lo mismo que sobre los hombres:



De modo que los hombres son intermediarios directos, las mujeres intermediarios indirectos.

El "moján", gran sacerdote-médico-hechicero de las lagunas y de los páramos, pertenece a arriba en sus funciones positivas, y a abajo en sus funciones negativas, pero también pertenece a abajo porque es sacerdote de la **laguna**, y a arriba porque es sacerdote del **páramo**.

* **CANTOR:** Sacerdote-músico-cantante del ritual conocido con el nombre de: "Paradura del Niño".

En este sistema conceptual donde la relación **arriba/abajo** organiza todas las demás relaciones, sería absurdo pretender establecer una equivalencia tal como, por ejemplo:

ARRIBA: Cielo=Páramo=Indios=Mayordomos=COPEI,etc.

y

ABAJO: Tierra=Lagunas=Españoles=Mojanes=AD,etc...

pués los elementos de una mitad no se encuentran reunidos en ella con un mismo criterio. No se trata de equivalencias sino de un ensayo para equilibrar al Mundo, conceptuándolo dentro de un espacio llamado **arriba/abajo**, que no está constituido por dos sub-espacios de naturaleza física, sino por una cantidad de sub-espacios diferentes dentro de un "sistema de posiciones" (un elemento pudiendo encontrarse arriba en ciertos sub-espacios y abajo en otros), de tal modo que la cantidad de sub-espacios posibles es mayor o igual que el número N de sub-espacios conocidos, sin llegar a ser infinita:

$$N \leq S < \infty$$

La sociedad autóctona de la Cordillera logró re-estructurarse a partir de la Conquista española (1558 para la Cordillera de Mérida), a través de un sistema de parentesco, de intercambios y de mitos, en el cual juegan un papel importante los principios de reciprocidad y distribución, que caracterizan también dicho sistema; pero estos principios implican también contradicciones en el sistema(1). Sin embargo, el principio binario que igualmente lo caracteriza, como hemos visto, permite asimilar las contradicciones internas del sistema como sus contradicciones externas (entre el sistema y otros), y el principio ternario permite a veces resolver tales contradicciones, por lo menos a nivel conceptual, pero permitiendo efectivamente una mayor adaptabilidad del grupo a todo cambio que se presente (1) y (2). Fue así como los indios andinos consiguieron un compromiso que, a pesar de la dominación española y a escondidas de ella, les permitió sobrevivir no sólo físicamente sino también culturalmente.

COMUNIDADES MERIDEÑAS ESTUDIADAS DE 1971 a 1977

COMUNIDAD	MUNICIPIO	DISTRITO	POBLACION	AÑO DEL ESTUDIO
La Pedregosa	La Punta	Libertador	1.125	1971-73
Zumba	"	"	218	1973-76
Los Curos	"	"	395	"
Pueblo Viejo de Lagunillas	Lagunillas	Sucre	205	1974-77
La Culata	Milla	Libertador	161	1973
Valle Grande:				
El Playón	"	"	155	"
Mucujún	"	"	139	"
Vallecito	"	"	318	"
Alto Viento	"	"	135	"
El Pantano	"	"	138	"
El Vado de Sto. Domingo	Sto Domingo	Rangel	104	1974
Comunidades donde se trabajó en forma menos contínua, y sólo en relación a mitos:				
El Molino	Lagunillas	Sucre	123	1974
Pueblo Viejo	Aricagua	Libertador	205	1976
Mocomboco	"	"	155	1976
Cacute	Mucuruba	Rangel	269	1975
La Mucuchache	San Rafael	"	104	1976

Se hizo además el estudio de tres caseríos de Carache, Edo. Trujillo: Betijoque, Mesa Arriba y Mesa Abajo.

BIBLIOGRAFIA:

(1) CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline: *Dioses en Exilio, Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida.* Fundarte, Caracas, 1981.

(2) ------------------------------: **"Propiedad trabajo y relaciones de producción en una situación de urbanismo emergente, La Pedregosa"**, Ponencia para las 2ª Jornadas Nacionales de Antropología Crítica, Mérida, octubre 1980.

(3) ------------------------------: **"Una metodología para la investigación de las representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida"**, Ponencia para las 2ª Jornadas de Antropología Crítica, Mérida, octubre 1980.



Dispensario.
Caserío de las González.
Cordillera de Mérida

KANO OR MAK'Â

ALEX Y NELLY LHERMILLIER *

En un precedente artículo titulado: *"SAMAMO: La noción de territorio y de comunidad entre los Yu'pa de la Sierra de Perijá"*, hemos expuesto algunos datos que en cierta forma introducen el objeto del presente artículo; rogamos entonces al lector reportarse al primero(**).

Una tendencia muy corriente en nuestros días es la de tener una respuesta convencedora, una respuesta afirmativa para cualquier pregunta, como si no tener una, dejar la duda, fuera algo vergonzoso, un vicio. Hablando en lo general como en lo antropológico, la coyuntura es tener respuesta para todo de cualquier manera; estamos, por una multitud de causas (de las cuales no es lugar hablar aquí) en la era del "saberlo todo" y, en definitiva, en una era de gran confusión, la cual puede ser materia de una reflexión muy detenida: ¿Cuál saber tener?.

Lo cierto es que habrá algunas cosas que podemos tener como conocidas, seguras; pero ¿cuántas, al lado, ponemos como ciertas sin averiguación?. Esta actitud constituye en realidad el reflejo más claro de un estado psicológico de angustia que, a pesar de ser aparentemente universal e intemporal, aparece más violentamente hoy en día. ¿Por qué será más confortable saber o creer saber que dudar o reconocer no saber?. Hay muchas explicaciones para entender esta posición ilusoria: el saber está relacionado con la razón, el saber sería verdad; sabemos también que, saber es "poseer". No sería éste el fundamento del discurso como la actitud de soberbia que tenía Cristobal Colón, cuando impuso por vez primera una cruz en la arena de la cuesta de algún lugar de este continente, hiriéndolo de una vez por todas, es decir, prohibiendo a la humanidad que se desarrollaba aquí todo porvenir propio.

Esta introducción puede parecer larga pero comprenderán que tiene mucho que ver con la reflexión que va a seguir ya que vamos a exponer el estado de conocimiento de un rasgo cultural cuyo estudio no está concluido; por eso nuestra reflexión quedará en forma de pregunta o por lo menos debajo de respuestas que no consideramos como definitivas, o como parte de respuestas que podrían ser más amplias.

El objeto de esta reflexión es un término que designa las formas bien precisas que tiene un cierto discurso entre los **Yu'pa-Macoita** quienes, como se sabe, viven en la Sierra de Perijá, en Venezuela. Este término es **tiyotio** y, primera interrogación, no sabemos como traducir su significado. El **tiyotio** de lo cual vamos a tratar y que estamos siguiendo estudiando, es empleado por ciertos **Yu'pa** cuando ellos deben informarse, exponer o intercambiar ideas a propósito de asuntos importantes, graves, asuntos que siempre están estrechamente ligados al equilibrio de la vida en comunidad. Algunos términos de esta definición como "ciertas personas" y "asuntos importantes" desvelan ya una parte de nuestra respuesta, pero el **tiyotio** lleva muchas preguntas más. A medida que íbamos realizando nuestra larga investigación sobre el subgrupo **Macoita** nos enfrentábamos a cada una, cronologicamente: ¿Quién habla **tiyotio**?, ¿Con quién?, ¿Cuándo?, ¿Por qué?. O sea, ¿Qué se dice hablando así?, ¿Cuál es la forma de esta conversación?. En fin, ¿Cuáles son las particularidades que lo distinguen tan claramente de los demás intercambios de palabras y lo hacen tan relevante?, ¿Cuál es o podría ser su origen?.

De los **Yu'pa** no teníamos muchas informaciones bibliográficas en 1975 antes de empezar nuestra investigación no concluida todavía. Ahora sí hemos podido reunir algo más, se trata en realidad de fragmentos de estudios o relatos más etnográficos unos que otros, con excepción de algunos más recientes. Teníamos conocimiento de esta práctica del **tiyotio** sólo a través de algunas líneas escritas por J.M. Cruxent en **"La región de Perijá y sus habitantes"**, después de una expedición realizada por la Fundación La Salle en 1947 en la sierra. Hoy tenemos un poco más, sobre todo con una pequeña y muy valiosa documentación personal que nos prestó J.M. Cruxent --queremos agradecerle aquí-- para nuestros estudios. Tenemos que advertir que el artículo de Martha Hildebrandt no hace directamente referencia al **tiyotio** sino que éste aparece en forma ilustrativa más que todo en relación con los medios de comunicación.

Según estos datos, tenemos conocimiento de que existió el **tiyotio** a partir de 1947, y nos dice Cruxent que este modo de expresarse, que es también gráfico, "está disminuyendo al sur del territorio **Yu'pa** y aumentando hacía el norte"; lo que hemos podido comprobar ya que, a través de todas las informaciones serias que tenemos de los antropólogos quienes últimamente trabajaron en la zona sur, en Venezuela como en Colombia, el **tiyotio** es desconocido. Esta dicotomía consti-

* Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.
** Ver dicho artículo en **Boletín Antropológico**, Nº 1, Mérida, 1982. pp. 15-32.

tuye una pregunta más: ¿Por qué estaría el **tiyotio** vigente solamente entre los **Macoita** y los **Rionegrino**? ¿No tendría en el sur una forma disuelta, perceptible, otras apariencias que lo esconden?. No es nada curioso que los **Rionegrino** y los **Macoita** lo practiquen si nos referimos a la historia que hemos podido parcialmente reconstituir: en un pasado no muy lejano ambos subgrupos formaban una misma agrupación o por lo menos tenían relaciones estrechas y frecuentes por tener que compartir un territorio de límites distintos de los de hoy.

Sin embargo, y para relacionar el pasado con el presente, tenemos que advertir que, si pudimos comprobar en 1975 la permanencia del **tiyotio** entre los **Macoita** y, últimamente, entre algunos **Rionegrino**, esta práctica está por desaparecer en los próximos años por la sencilla razón que está directamente relacionada con el carácter autóctono de la expresión política **yu'pa**, carácter cuyos fundamentos cambian a medida que el proceso de aculturación se hace más violento y más irreversible. En lo que trata de los **Macoita**, el **tiyotio fue prohibido en 1974 por el promotor indígena de la comunidad de Sirapta** donde ha desaparecido totalmente, como está por caer en desuso en las comunidades de **Aroy** y de **Samamo**.

Es en el transcurso de nuestras frecuentes y largas visitas a la comunidad de **Samamo** que hemos podido percibir la importancia, el sitio de la conversación **tiyotio**. Cabe decir aquí que eso nos fue más fácil por haber traido creyones que tuvieron por efecto natural de dar en cierta forma un "último soplo" al **tiyotio**, dándole una nueva vida a viejos papeles y dejando aparecer una expresión gráfica muy rica. Asistimos en su totalidad a setenta y siete conversaciones asi llamadas con este término y cuántas más oimos o percibimos. Todos los datos que hemos reunido a este propósito conforman la base de este estudio, pero regresemos al campo.

Hay pocas personas en el propio **Samamo**: de las seis casas que forman este pueblito, sólo tres están permanentemente ocupadas por las familias de Carlos, Isaías y Jesús; las demás familias que componen la comunidad viven dispersas en la sierra. No están muy alejadas unas de otras, entre algunas se puede comunicar en voz alta; y, desde el promontorio de **Samamo**, se ven casi todos los techos. En esta mañanita liviana en la cual el sol empieza a moldear, a pintar formas con una gran suavidad, columnas de humo blanco describen como un mensaje de vida: aquí y allá hay gente despierta, niños tratan de esconderse de la frescura debajo de una vieja cobija abandonada para ellos solos, ¡qué regalo para concluir un sueño! ...Carlos, quien presenció el largo amanecer del día al lado de su fuego, delante de la puerta de su casa, trenza láminas de corteza para terminar una cesta. Los brazos cruzados sobre el pecho para tratar de conservar un poco del calor de su cuerpo, Isaías se acerca silenciosamente y se sienta a pocos pasos de Carlos, del otro lado del fuego. **Koyipshira!**, "hace frío ! Hm !...". Los dos hombres intercambian algunas palabras más, las llamas bailan como locas, la madera parece querer compartir el intercambio. El sol se hace más redondo, grueso y pesado, el silencio se abandona al paisaje que se abraza de un solo vistazo.

Dos hombres aquí hablan cuidadosamente, como para no deshacer los instantes, mejor, haciendo cuerpo con ellos; hablan, pero algo ha cambiado: Isaías se expresa ahora en frases cortas, rítmicas, su discurso ha tomado algo de formalismo, repite varias veces ciertas palabras mientras que en sus dedos, de modo casi imperceptible, como jugando, un pedacito de papel viejo da vueltas y vueltas. **Kano or mak'â** dice y repite Isaías: "Lo que voy a decir es verdad, es verdad, **kano or mak'â**, es verdad, te lo aseguro", y repite esta fórmula otra y otra vez mientras desarrolla su mensaje. **"Hira, hira**, bueno, bueno", responde Carlos para consentir y exprimir que presta atención a cada palabra. Isaías sigue y repite: "Los frijoles (**wirita**) que sembramos están maduros, buenos, los podemos recoger y comer; sembré muchos, muchísimo, y hay mucho que cosechar". Dice y afirma con el puño cerrado: "mañana, mañana iremos todos, todos los del pueblo, **kano or mak'â**, **kano or mak'â**, mañana iremos y haremos una fiesta como se debe hacer, como siempre se ha hecho, **kano or mak'â**; todos, niños, mayores y ancianos comeremos. Vendrás con tu esposa y hay que decir eso a todos, porque es verdad, vamos a reunirnos y todos juntos comeremos. Por eso voy a mandar mensajeros a todas partes, para que todos vengan aquí a compartir los frijoles de mi conuco".

Isaías habla pausadamente, como hablan los hombres en toda conversación **tiyotio**, (sobre todo cuando se trata de asuntos graves, asuntos que amenazan el equilibrio de la comunidad)... Habla pausadamente mientras que Carlos sigue trenzando las bellas y regulares láminas de corteza para, como por encanto, transformarlas en objetos de suma utilidad. De vez en cuando lleva los dedos a sus labios para mojarlos y así trabajar mejor las fibras corticales que se deslizan suavemente. Isaías regresa sobre algunos puntos de su información para afirmarlos más, dejando como siempre pequeños lapsos de silencio en los cuales se insiertan rumores de la vida renaciente. Poco a poco llega a concluir con un **"pen ha !"** (ya está, es todo), y entrega a Carlos el papelito que sin tregua había hecho pasar y repasar entre sus dedos de una mano a otra.

Carlos, quien consintió de un **hira !** al mismo tiempo que entrelazaba dos láminas de fibras, sin prisa toma el papelito, deja su cesta ya casi terminada y con tiempo, como para dar más peso y valor al instante, empieza a dar su respuesta a su interlocutor. Le asegura que entendió perfectamente el mensaje, expresa su opinión al propósito, añadiendo informaciones de su propio conuco y de la futura cosecha que se hará; asegura también que informará oficialmente las personas quienes viven a sus alrededores y por fin deposita el pedazo de papel en la bolsa de su camiseta.

El silencio recae como para medir mejor el tiempo. El intercambio no duró mucho pero sufi-

cientemente para que algunas personas se despierten, se acerquen al fuego donde las mujeres han empezado los preparativos del siempre copioso desayuno. Antes de que se marche para su casa cercana, Isaías recibe y bebe una tasa llena de **tukã** de ocumo, fría, que se había dejado fermentar toda la noche.

A nosotros nos puede parecer el objeto de esta conversación tan matinal y tan particular muy anodino, común; sólo la presencia entre los dedos del papelito, el intercambio de éste, pueden sublevar preguntas, también el ritmo de las palabras, así como la fórmula repetitiva, **kano or mak'â**, traen las suyas. Entre las numerosas conversaciones **tiyotio** que hemos grabado hemos escogido este ejemplo muy sencillo porque su materia misma es en realidad muy frecuente, sobre todo en la temporada de la llegada a madurez de estos frijoles o del **mé** (maíz). Sin embargo, el **tiyotio** no se usa solamente en estas oportunidades (invitación a compartir), más bien toma más relevancia cuando hay que tratar asuntos distintos, asuntos que, como lo veremos, llaman imperativamente la participación de todos aquellos miembros de la comunidad quienes componen su más alta estructura político-económica. Entre los temas tratados encontramos la introducción oficial de los recién nacidos a la comunidad, los arreglos de los matrimonios, los divorcios o problemas de relaciones entre hombres y mujeres ya casados, asuntos de tierras, de intercambio, de trabajo, de fiesta,...

La comunidad **yu'pa-macoita** es una "agrupación dispersa", es decir que, para sacar mejor provecho de los recursos naturales del relieve muy accidentado de la sierra, las familias han recurrido a esta dispersión, pero ésta es también producto de un carácter específico de las relaciones históricas entre familias. En el territorio el espacio es dividido, cada jefe de familia tiene su propia tierra, bien delimitada por líneas de cresta y quebradas. Este espacio es suficientemente extendido para que, generación tras generación, se pueda lograr una repartición equilibrada, que sea intrafamiliar o debida a los arreglos político-económicos.

Cada familia tiene el usufructo de su tierra, pero la totalidad pertenece a la comunidad. Para bien definir esta situación, todos los años, de febrero a abril, todos se agrupan sucesivamente en la tierra de cada uno para "ayudar" a tumbar un nuevo conuco, o ampliar el del año anterior. Algunos meses más tarde todos y todas de nuevo realizan el mismo circuito para compartir una parte de la cosecha, particularmente la de los frutos anuales: frijoles y maíz. En fin, cada año también, todos se reúnen en **Samamo** donde vive permanentemente el **yuatpe**, el prestigioso patriarca Jesús, a fin de realizar la gran fiesta de los **kuhé** o bollitos para la cual todos llevan su parte de maíz que se añadirá a la del **yuatpe**; en la masa de maíz molido se introducirán pedacitos de carne de aves, monos y otros animales salvajes, productos de una larga cacería colectiva.

Las temporadas, las actividades imponen una dinámica a la vida **yu'pa**, el tiyotio ordena ésta en forma tal que siempre la comunidad, es decir cada familia, está implicada en la producción y la reproducción del conjunto como en la persistencia de una armonía nacida del pensar **yu'pa.**

¿Quién usa el tiyotio?

Sin la menor duda, podemos decir que todos tienen derecho a usar el **tiyotio**, siendo entendido en este "todos" la dicotomía hombres/mujeres y también mayores/menores que existe en toda sociedad indígena, y que hace que todos no lo usan de la misma manera ni en las mismas oportunidades, digamos en los mismos niveles. Cuando se trata por ejemplo de trasladar informaciones, el mensajero puede ser cualquier persona, sobre todo si se aprovecha el viaje de un hombre joven o de una mujer, éste empleará el papel confiado por la persona quien quiere transmitir informaciones, y repetirá el mensaje. También cuando un joven y una mujer están implicados en un problema, tendrán que usar el **tiyotio** para llegar a una solución. A una edad más elevada aún se usa el **tiyotio** para informar de ciertos acontecimientos importantes, tales como invitar a cenas colectivas, hablar de intercambios, de trabajo. La palabra entonces oficializada cubrirá un espacio humano más o menos amplio, y siempre estará reducida a los hombres (varones). Cualquier respuesta a un hombre mayor se hará con papel y fórmula, usando el mismo papel de origen del mensaje. En el caso de que la respuesta no sea necesaria el informado puede conservar el papel.

La frecuencia del **tiyotio** es función de los acontecimientos, es decir también del volúmen e importancia de las actividades que producen ciertas necesidades o efectos en la vida comunitaria. Por ejemplo en enero y febrero, a raíces de la cercanía de la preparación de los jardines y de la organización de los intercambios de trabajo, se observa una recrudescencia de conversaciones formales. También algunos meses más tarde, de julio a octubre, cuando hay que compartir la primera parte de la cosecha; mientras que en los demás meses la vida es más tranquila, más familiar. Pero habrá fiestas, aquéllas de los niños por ejemplo, que toman lugar una o dos veces al año.

Pero si todos hablan por este medio, hay algo que distingue estas conversaciones y es la fórmula **kano or mak'â**, como también un cierto nivel de frecuencia de participación de unos y otros a medida que el objeto del intercambio es o no de cierta gravedad, de cierta relevancia en la vida de la comunidad. Así por ejemplo, si todos usan el **tiyotio** para tratar de los intercambios, no todos tienen acceso a la conversación **tiyotio** en la cual se trata por ejemplo de la disolución de una pareja o de un adúltero.

Para tratar de obtener más indicaciones, durante nuestra investigación hemos contabilizado sistemáticamente la participación de todos aqué-

llos que hablaron a través del **tiyotio**. Estas cifras nos permiten saber el grado de frecuencia de participación individual, de la misma manera que el contenido o el objeto de esas conversaciones nos va a dar la posibilidad de situar con más precisión el nivel socio-político del hablar de cada uno. Por el momento, tres personajes sobresalen: son Carlos, Isaías y Jesús. Primera constatación: ellos tres viven en el mismo sitio llamado **Samamo**, el eje, el corazón de la comunidad; la cercanía de sus casas les permite verse a cada instante o cuando quieran; este hecho es de evidente importancia en cuanto a una comparación con los demás hombres, quienes viven la mayoría del tiempo aislados en su tierra con su familia. Jesús, Carlos e Isaías son también los tres más ancianos y, si una parte no despreciable de estos intercambios formales son informaciones de carácter personal, su participación por este medio a los arreglos de asuntos comunitarios representa por lo menos una parte igual. Carlos participó en 20 **tiyotio** más que Isaías, quien tomó parte en 18 más que Jesús. La personalidad y volubilidad del primero podría tener cierto peso en cuanto a la explicación de su frecuencia de participación; en cuanto al atraso de Jesús, el **yuatpe**, sobre Isaías, éste tendría a apoyar nuestra percepción de un cierto abandono por Jesús de sus responsabilidades de **yuatpe** para dejar los asuntos "más corrientes" a su hijo Isaías. En efecto, si Carlos participó en **tiyotio** cuyos objetos fueron más frecuentemente de orden "secundario", éstos lo fueron menos para Isaías y mucho menos aún para Jesús.

La participación de los demás hombres es hasta ahora de importancia más o menos igual, en relación con una clasificación por edad. Sin embargo, como la mayoría son hombres de 35 a 45 años, tenemos la prueba del sentido político del **tiyotio**. Entre estos hombres, fue Carmelo quien habló más por este medio en 1976, por la razón de que él era entonces jefe de las cayapas, es decir organizador de los grupos de intercambio de trabajo; entre los demás, todos tomaron parte en conversaciones para arreglar asuntos en los cuales no estaban directamente implicados. En cuanto a los más jovenes, usaron o intervinieron un máximo de cinco veces, siempre utilizando el papel de un anciano.

Refiriéndonos a las mujeres, podemos decir en primer lugar que ellas no tienen y no hacen dibujo, en segundo lugar que nunca toman la palabra en forma oficial hasta cuando tienen que intervenir por pedido o propia voluntad, excepción hecha de algunas mujeres en situaciones particulares, cuando viven solas desde hace bastante tiempo (viudas o divorciadas y de cierta edad) o si son estériles, lo que las sitúa un poco al margen de la comunidad; la condición particular de éstas las obliga a veces a ocupar el puesto de un hombre o de una mujer, según los acontecimientos. El caso del empleo formal de la palabra por estas mujeres merece un poco de atención: ellas usan el **tiyotio** cuando se trata para ellas de defenderse delante de los hombres, de hacer valer sus reivindicaciones como las de las demás mujeres que aprovechan entonces esta posibilidad. Una tarde, después de una asamblea masculina donde se había hablado de la repartición y uso de una subvención del Estado, Albérica (divorciada, 50 años) quien había oído desde su casa cercana, llegó a tomar repentinamente la palabra para decir a los hombres que, directamente o indirectamente, ellas (todas las mujeres) participaban en las actividades cafeicolas por las cuales esta subvención había sido entregada, y que ellos no debían olvidarlas en esta repartición, ya que los hombres habían decidido de común acuerdo destinar esta plata a la satisfacción de sus propias y más diversas necesidades individuales, razón por la cual el tono del discurso de Albérica fue muy alto.

Es solamente entonces, a partir de los 40-45 años, que el hombre puede tener su propio pedazo de papel con su respectivo dibujo identificativo; los más jóvenes y las mujeres tienen que usar el papel de un mayor para hablar **tiyotio**. En cualquier sociedad indígena siempre encontraremos esta clasificación del sitio y del efecto de la palabra; siempre la podremos dividir en planos distintos aunque pensamos que tendremos problemas para distinguir el valor como los efectos socio-económicos de cada plano; siempre todos o todas tienen acceso a cierto nivel. Lo que a nuestros ojos da su especificidad al **tiyotio yu'pa** es que éste se encuentra institucionalizado. Claramente, definitivamente, se aparta de los demás discursos por el papel, y aún más por la fórmula repetitiva **kano or mak'â**: "eso es verdad, eso es seguro, importante, esencial...".

¿Qué es el tiyotio?

El **tiyotio** es entonces un hablar formal cuyo contenido es motivo esencial e implica en la mayoría de los casos la comunidad entera de los mayores. A esta formalidad los hombres tienen más acceso que las mujeres y la estratificación social por edades abre un acceso progresivo a responsabilidades más altas: más edad tiene uno, mayor prestigio tiene y puede entonces emitir formalmente sus ideas o juicios para mandar o "invitar" a los demás a comportarse de tal o cual manera. Los datos que hemos recogido nos permiten naturalmente distinguir áreas de extensión o contención de estos intercambios. Las invitaciones para fiestas son más extendidas, como se puede pensar. Hay aquéllas que provienen del productor y las que son originadas por el **yuatpe**. Los intercambios de trabajo varían mientras que los arreglos más graves se extienden en función de la extensión del parentesco.

Por el principio del **tiyotio**, lo importante es también que en estos últimos casos raras veces los involucrados directos tienen que enfrentarse cara a cara, siendo los informantes mensajeros y mediadores: así, los conflictos son llevados a apaciguarse sin que los antagonistas se encuentren, sin dejar que estos enfrentamientos lleguen a combates físicos.

Así vemos que, si Cruxent tenía razón cuando escribía: "vimos utilizar el **tiot tio** de dos maneras, una como mensaje corriente, y la otra con fin ceremonial", el **tiyotio** es también algo más y más relevante por su contenido, por su sentido. Nunca nos fue dado presenciar el instante que cuenta Cruxent más lejos: "Cuando llega (el mensajero) grita canturreando **tiot tiot tiot tiot** y lee el mensaje al destinatario". Al contrario, en nuestra propia experiencia, en todos los casos surgían las conversaciones **tiyotio**, en cualquier momento; a veces cuando menos se esperaba, en la noche como en medio de una comida, incluso cuando se trataba de un mensaje. En esto tiene razón Cruxent: el **tiyotio** es una verdadera ceremonia, donde se articulan todos los elementos estructurales de la vida **yu'pa**. Naturalmente en treinta años (1947-1977) los cambios que sucedieron y modificaron sustancialmente la cultura **yu'pa** desde la época del estudio de Cruxent modificaron probablemente la manera como se practica el **tiyotio**.

¿Qué es el papel?

Como ya lo dijimos, es un pedazo de papel fuerte, recortado en alguna bolsa; mide unos 5 centímetros de ancho y 18 a 20 centímetros de largo, las dos extremidades siendo más o menos redondeadas. Como se ha podido entender, no se le da verdaderamente una gran importancia mientras se transmite el mensaje. El mensajero o el informante maneja el papel entre sus dedos como lo pudiera hacer con cualquier otro objeto; sin embargo, a veces, en función del mensaje, se le da un vistazo como para leerlo, para no olvidar nada.

Ciertos papeles se emplean varias veces, en distintas oportunidades, sin que el dibujo sea retocado; esto sucede sobre todo cuando se trata de intercambio o de entrega de informaciones que interesan solamente a dos personas en realidad; el mensaje hubiera podido ser trasladado sin papel ni fórmula, pero el informante, por varias razones, mantiene esta solemnidad para darle más peso, más valor a las relaciones que entretiene con el informado, lo que sucedió varias veces en **Samamo** entre Isaías, Jesús y Carlos cuando estábamos ahí, es decir en un área reducida, aunque algo particular puesto que esos hombres son los más altos representantes de la comunidad y que para ellos, en estos tiempos de aculturación o transculturación abrumadores, todo llega a tener un carácter relevante, todo tiene que ser medido para su propia vida.

Antes, los **Yu'pa** usaban tabletas de madera balza como soporte de sus dibujos, aún se encuentran esas tabletas que a veces también se usan. Se hacían tabletas más largas, de hasta un metro o más; varias veces hemos constatado el uso de éstas, siempre para tratar asuntos muy largos, muy importantes como por ejemplo el intercambio o "compra" de tierra; estas tabletas comportaban varios dibujos, "capítulos" que simbolizaban el desarrollo de las ideas.

Hace algunos años que no se usan ni el carbón de leña ni el onoto (Bixa orellana) y tampoco el jugo de otros frutos para expresarse con dibujo; todos los **tiyotio** que vimos se hacían con lápiz o con creyones. Sobre el papel o la madera el informante traza un motivo básico que es siempre el mismo; a éste se añade una serie de elementos que constituyen los componentes del mensaje simbolizado. Este aspecto del **tiyotio** es el que entre otros todavía lleva más preguntas a nuestra reflexión, es lo más difícil de estudiar y hasta ahora no hemos logrado reunir el material suficientemente abundante y coherente como para poder tener una ideas claras acerca de una supuesta institucionalización de estos símbolos. Dimos aquí a título de ilustración dos ejemplos del significado de algunos de ellos.

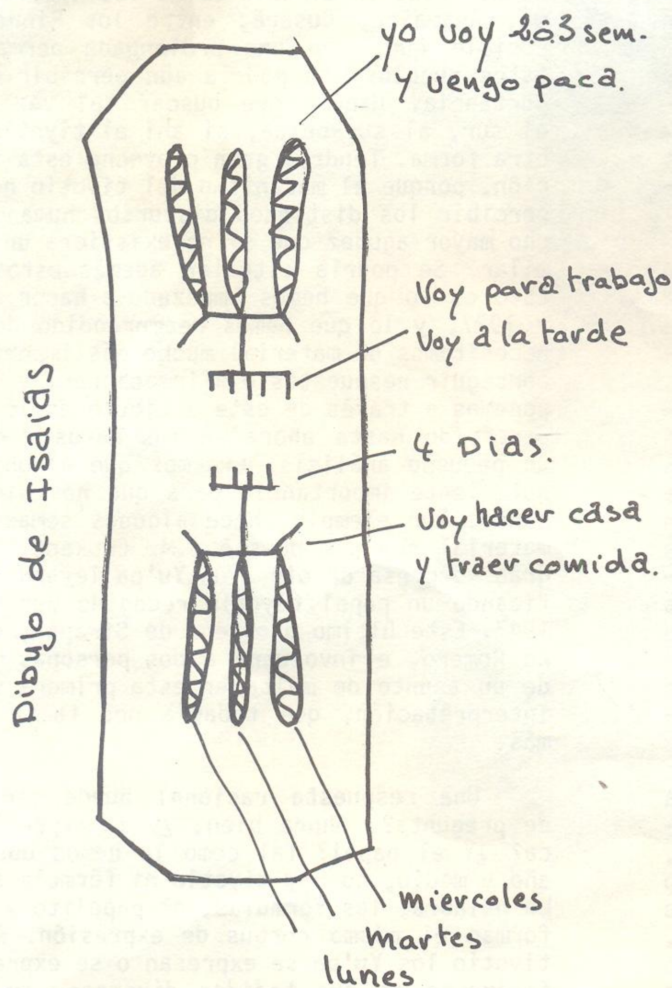
Conclusión en forma de abertura.

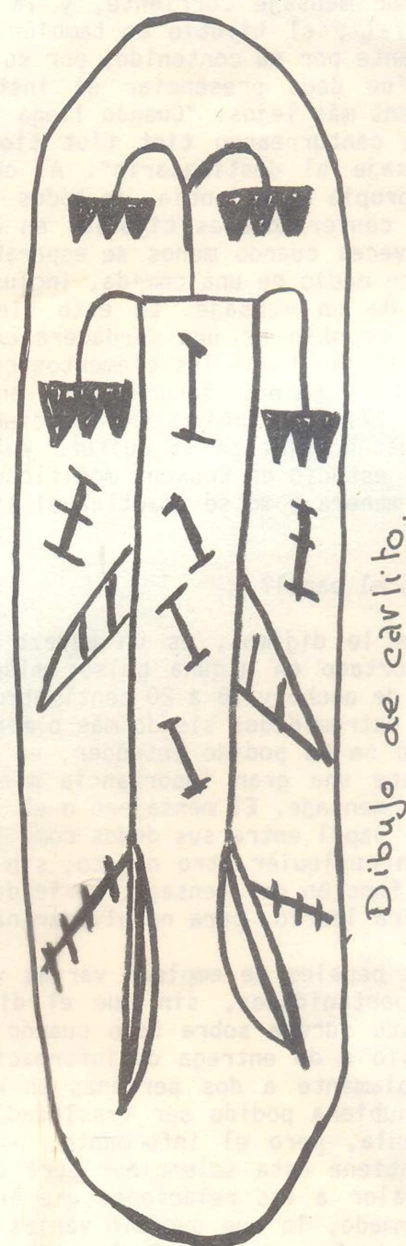
No sabemos si vale la pena preguntarse más a propósito de esta interesante expresión autóctona **yu'pa** que es el hablar por **tiyotio**. Está casi desapareciendo y cuando quedan algunos rasgos de ellos éstos no tienen su asiento social. Se habla todavía por este medio en **Samamo**, en **Aroy**, muy raras veces en **Sirapta** entre los **Macoita**; en **Toromo**, **Ayapaina**, **Cusaré**, entre los **Rionegrino**. Es posible que, con una prolongada permanencia en estos pueblos, se podría aún percibir más su importancia. Habría que buscar tal vez más hacia el sur, al sur-oeste, si ahí el **tiyotio** no tiene otra forma. Tendría gran provecho esta investigación, porque el mecanismo del **tiyotio** nos permite percibir los distintos discursos humanos con mucho mayor agudez que si no existiera un medio similar. Se podría estudiar además estos dibujos. Esto es lo que hemos empezado a hacer entre 1976 y 1977, y lo que hemos reemprendido desde 1981. Necesitamos un material mucho más importante para conseguir respuestas o afirmaciones, y lo que exponemos a través de este artículo es lo que hemos percibido hasta ahora en los datos y después de un pequeño análisis. Creemos que el objeto es de suficiente importancia para que nos siga interesando. Por ejemplo, hace algunas semanas, con el material que nos prestó J.M. Cruxent, tuvimos la gran sorpresa de oir a un **Yu'pa** leyendo e identificando un papel **tiyotio** recogido por Cruxent en 1947. Este último proviene de **Sirapta**, de Cipriano Romero, e involucra a dos personas más. Trata de un asunto de multa en esta primera versión de interpretación, que todavía nos falta averiguar más.

Una respuesta racional puede ser en forma de pregunta?. Ahora bien, ¿y la expresión gráfica? ¿Y el papel? Tal como lo hemos observado en año y medio, no hay **tiyotio** ni fórmula sin ellos. La palabra, las fórmulas, el papelito y su dibujo forman el mismo corpus de expresión. Aparte del **tiyotio** los **Yu'pa** se expresan o se expresaban gráficamente en sus tejidos diversos, su alfarería o con las totumas; a veces también pintando sus caras para las fiestas. La pregunta última sería

entonces: ¿cuál podría ser el origen del **tiyotio**? ¿Es autóctono o es adaptación de un médio ajeno?. Es difícil de dar una respuesta en un sentido u otro. Aunque tengamos la inclinación de creer que podría ser una adaptación, no hay ninguna razón para rechazar el hecho autóctono, a pesar de las largas e intermitentes relaciones de los **Yu'pa** con los colonizadores y sus seguidores.

En toda sociedad indígena, la palabra es de suma importancia y de gran vitalidad; en algunas se estableció de modo formal en función del estatuto de sus utilizadores, en otras llegó a ser trasladada en símbolos gráficos, y eso desde los tiempos más remotos y en todos los continentes: ¿Podrían los **Yu'pa** haber tenido y tener todavía este sistema de almacenamiento del pensamiento? Es temprano para nosotros intentar una respuesta, y posiblemente ya tarde para obtener informaciones al respecto. La cultura de los **Yu'pa** ha sido salvajemente golpeada por un sistema económico que no se hace preguntas a este nivel de las maravillosas invenciones humanas, sus destinos estructurales y sus objetivos fantasmáticos. **Kano or̄ mak'â.**





ENFOQUE MOTIVACIONAL DEL SUBRENDIMIENTO ESTUDIANTIL

OSWALDO ROMERO GARCÍA*

El Problema

Al hablar de subrendimiento se establece una comparación implícita entre un nivel de ejecución manifiesto y un nivel de ejecución esperado. El nivel para la ejecución esperada es establecido con relación a: 1) una norma externa (un puntaje dado en una escala dada); 2) un nivel potencial de ejecución (e.e, un determinado cociente intelectual); o 3) un nivel anterior de ejecución (rendimiento previo de un individuo o un grupo).

En cualquiera de estos tres sentidos es posible hablar de subrendimiento estudiantil en Venezuela. El número de estudiantes repitientes en los Ciclos Básicos de las universidades nacionales (alrededor del 40%) ejemplifica el subrendimiento con relación a la norma externa (10 puntos como calificación aprobatoria en la escala de 20 puntos).

Los datos de investigación ya reportados (Romero García, 1980), mostrando que estudiantes repitientes y no-repitientes son equivalentes en términos de cociente intelectual (CI), denuncian el subrendimiento con respecto al potencial, ya que los estudiantes repitientes, teniendo un cociente intelectual normal, ofrecen sin embargo una ejecución inferior a la que cabría esperar en base a su CI.

Tomando globalmente el rendimiento de las universidades en los últimos años, también es legítimo hablar de subrendimiento estudiantil, puesto que el número de ingresos (nuevos estudiantes) aumentó extraordinariamente, pero el número de egresos (graduados) no mantuvo un incremento proporcional, permaneciendo incluso estacionario durante varios años (Romero García, 1979).

Todo lo dicho tiene sólo la intención de presentar el problema desde tres ángulos distintos. Ellos por razones muy precisas. Al abordar el subrendimiento estudiantil surgen de inmediato posiciones simplistas o extremas. Aglunos responsabilizan total y absolutamente a los estudiantes, y otros tienden a liberar a los estudiantes de cualquier responsabilidad y asignarles el papel de víctimas del sistema. Así, los estudiantes fracasan porque los profesores son incapaces, las universidades no sirven y el gobierno y la sociedad toda están corruptos. Sin duda, algo de verdad hay en ambas posiciones, pero los juicios globales y las sobregeneralizaciones no ayudan mucho a comprender el origen, el proceso y las consecuencias de los fenómenos. Esto es, con juicios puramente intuitivos, cargados de emoción e ideología, no explicamos los fenómenos, que es lo que necesitamos hacer si queremos controlarlos.

La forma como se ha presentado el subrendimiento estudiantil invita a pensar en subrendimientos en plural. Cuando el subrendimiento es con relación a la norma externa es muy probable que buena parte de la responsabilidad recaiga sobre instancias institucionales. Si los profesores administran exámenes muy exigentes evidentemente están "subiendo" la nota aprobatoria. Obtener la calificación aprobatoria en una signatura de alta exigencia puede requerir 50% más de conocimientos y esfuerzo que en una asignatura menos exigente. Este es el caso típico de subrendimiento estudiantil "inflado" por los profesores. Por supuesto, siempre habrá que considerar cuál es el nivel de exigencia adecuado según los requerimientos de la carrera, la preparación previa de los estudiantes, la calidad de los profesores y los recursos didácticos disponibles.

¿Qué decir, sin embargo, cuando el subrendimiento es con relación al propio potencial intelectual del sujeto? ¿También en este caso es el profesor altamente responsable del fracaso estudiantil? Sería demasiado arriesgado mantener tal punto de vista. Equivaldría a sostener que el rendimiento de los estudiantes que fracasan está casi totalmente determinado por el profesor; entonces,¿cómo explicar el éxito de los demás estudiantes? Habría también que aceptar que la motivación de la conducta humana es completamente externa, que no existe motivación intrínseca, y esto es más arriesgado todavía. El punto a subrayar es que en el caso de subrendimiento con relación al propio potencial es legítimo atribuir mayor responsabilidad al estudiante. Claro que en tal situación es posible cuestionar el instrumento de medición. Un determinado CI no refleja el verdadero "paquete" de habilidades cognitivas del estudiante. El test también puede estar sesgado culturalmente, por supuesto. Pero tómese en cuenta que en el estudio ya citado (Romero García, 1980) los estudiantes "fracasados" y "exitosos", que eran equivalentes en CI, también eran equivalentes en su procedencia socioeconómica. Más aún, para tener una visión más completa, se encontra-

Papel presentado en el Encuentro Latinoamericano de Psicología, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Septiembre 1981.

* Laboratorio de Psicología, Universidad de Los Andes, Mérida.

ron diferencias de CI asociadas a estatus socioeconómico (mientras más alto el status socioeconómico mayor el CI), pero los estudiantes repitientes y no -repitientes provenían proporcionalmente de los tres niveles de estatus socioeconómico usados y presentaban CI equivalentes. En cambio, la responsabilidad personal por el éxito y el fracaso (medida como locus de control) sí diferenció entre estudiantes repitientes y no repitientes. Hay pues, lugar para decir que los estudiantes son en alguna medida responsables de su propio fracaso, aunque esto moleste a demagogos y a profesores y autoridades pusilánimes y complacientes.

El caso del subrendimiento con relación a la ejecución anterior del grupo es otra instancia para la cual la responsabilidad de las instituciones educacionales y el sistema social aumentan claramente. Se ha permitido que el "ser estudiante" se constituya en un modo de vida para sujetos que no reúnen las condiciones necesarias para el trabajo académico, o que permanecen en la universidad como activistas políticos, o que simplemente tratan de evitar su incorporación al mercado de trabajo. La responsabilidad de la institución es mayúscula en esta dimensión. El no exigir requisitos de ingreso y permanencia, el permitir la repitencia infinita de cursos son mecanismos reforzadores del subrendimiento. Aquí el Estado también debe aceptar su cuota de responsabilidad por tolerar y a veces estimular tal situación por simple conveniencia política.

Esta presentación no agota, en lo absoluto, el problema del subrendimiento. Se ha pretendido solamente comentarlo en referencia a algunas condiciones institucionales, personales y sociales. Pero ello es suficiente para el propósito de este papel.

El Enfoque

Se asume que la conducta de los miembros de un sistema social es, en medida variable, función de la organización de ese sistema. Y esto es válido para los subsistemas. Siguiendo a otros investigadores (Sarbin, 1970; Pareek, 1970) se postula que el sistema social produce conductas mediadas por cogniciones (expectativas, motivos, etc.). Como ya se señaló en un papel anterior (Romero García, 1981a) la sociedad venezolana produce conductas de irresponsabilidad personal, conformismo e inmediata satisfacción de necesidades mediadas por expectativas de control externo, baja necesidad de logro y orientación temporal presente, para dar un ejemplo. A nivel del ambiente universitario estas conductas son reproducidas miméticamente. Una buena parte del cuerpo docente carece del adecuado conocimiento de la asignatura que imparte y de sus técnicas de enseñanza (irresponsabilidad docente); enseña los mismos contenidos programáticos durante años (baja necesidad de logro) y no planifica su trabajo (orientación presente). Los estudiantes, por su parte, tampoco asumen responsabilidad personal por su trabajo académico, no aprenden los contenidos que están obligados a aprender, estudian sólo horas antes de los exámenes, se proponen como meta la obtención de la calificación aprobatoria mínima y usan mecanismos individuales ilegítimos (hacer trampa en los exámenes, adular al profesor) con la finalidad de aprobar los cursos.

Debe agregarse que el esquema de conducta social presentado arriba (sistema social - cogniciones - conductas) incluye la retroalimentación de las cogniciones y conductas hacia el sistema social y de las conductas hacia las cogniciones. A nivel del ambiente universitario puede considerarse el siguiente ejemplo. La estructura universitaria genera expectativas de fracaso (alto índice de repitientes en asignaturas-filtro). Estas expectativas, una vez instaladas, median las futuras conductas de aprendizaje del individuo llevándolo a nuevos fracasos. A medida que este proceso se repite, el estudiante pierde progresivamente la confianza en su capacidad para controlar el medio ambiente a través de su conducta; se siente dominado por los profesores, la suerte o el destino; disminuye cada vez más su nivel de aspiración, conformándose con aprobar una o dos asignaturas y aceptando como normal su fracaso en las otras; desarrolla en síntesis la configuración conductual de la externalidad, la ausencia de logro y la desesperanza aprendida; y sus deseos de competencia y autodeterminación (motivación intrínseca) bajan a niveles de activación despreciables.

Seguidamente se presenta el paradigma utilizado para explicar el subrendimiento académico, limitándolo a los factores estructurales más salientes y a tres variables motivacionales que son: internalidad (locus de control interno) necesidad de logro y motivación intrínseca, conceptualizada ésta última como deseos de autodeterminación y competencia (Deci, 1975).

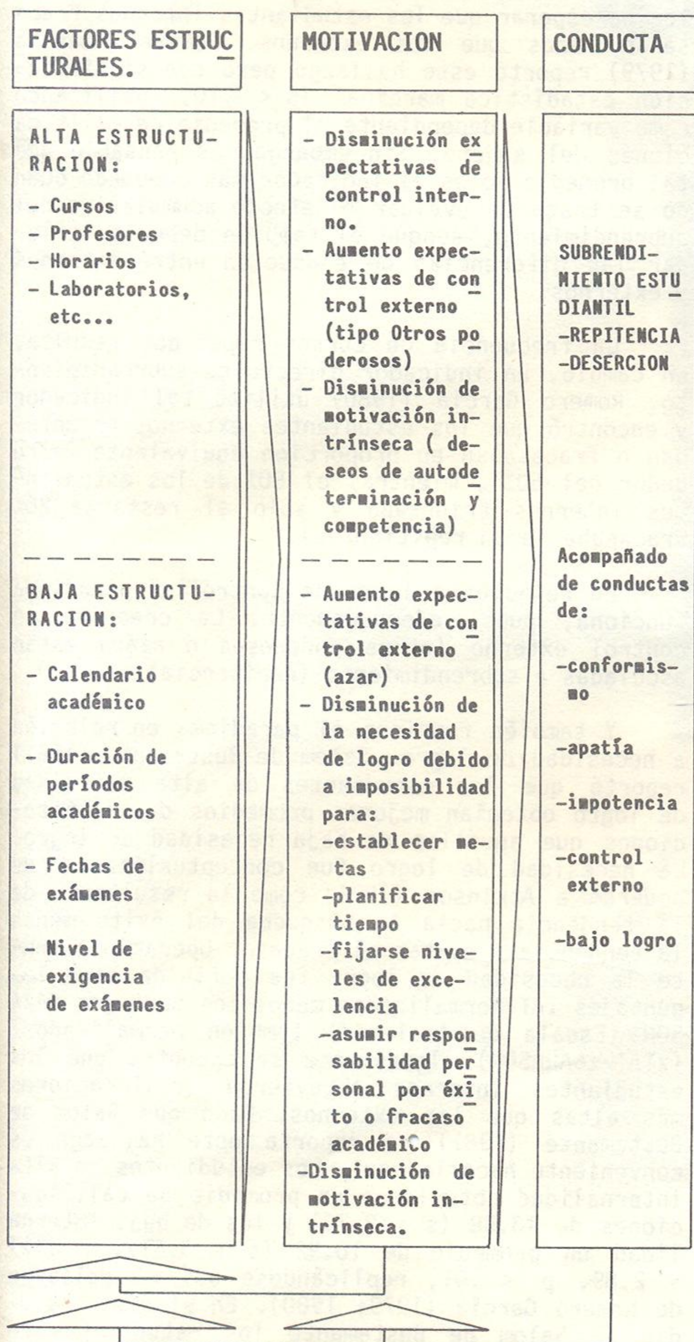
Sobre esta última variable, aún no trabajada a nivel de investigación en el Laboratorio de Psicología, conviene agregar algo más. La motivación de autodeterminación y competencia de Deci (1975) es muy similar a la motivación de competencia de White (1959). Pareciera que lo fundamental en estos conceptos es la postulación de una motivación dirigida a: a) buscar estimulación cuando se carece de ella, ó b) a vencer desafíos que se encuentran o se crean. De esta motivación general se diferenciarían a partir de la misma infancia, motivaciones intrínsecas específicas, como responsabilidad por el éxito o fracaso, logro o realización personal.

Factores Estructurales

El paradigma muestra que las universidades manifiestan una situación inconsistente en cuanto a su organización académica. Hay componentes que presentan alta estructuración, en el sentido de ser inflexibles, rígidos. Al estudiante, al menos en la Universidad de Los Andes, no le es permiti-

do seleccionar cursos, profesores, horarios o cualquier tipo de actividad. Aún las asignaturas llamadas electivas no son tales para los estudiantes. Lo son a veces para los directivos que escogen un curso para ser ofrecido a todos los estudiantes. Realmente, pues, la universidad no enfrenta al estudiante con una gama de situaciones que le exijan ejercer su capacidad de evaluar los factores relevantes y tomar las decisiones más apropiadas para sus intereses. Nótese que los aspectos donde los estudiantes pudieran tener más interés en tomar decisiones (cursos, profesores, horarios) son ciertamente los más inflexibles.

PARADIGMA DEL SUBRENDIMIENTO ESTUDIANTIL



Al mismo tiempo la universidad presenta como componentes de muy baja estructuración precisamente los que debieran ser más estables y confiables, y donde la toma de decisiones por parte de los estudiantes sería relativamente irrelevante (calendario, duración de períodos lectivos, fecha de exámenes).

Si se tratara de ofrecer un ambiente académico generador de responsabilidad personal, motivación de logro y motivación intrínseca, entonces los factores actualmente rígidos deberían ser flexibles y los actualmente flexibles (baja estructuración) deberían ser estables y confiables. Como la universidad presenta la situación aparentemente absurda ya descrita, genera consecuencialmente las motivaciones y conductas que aparecen en las otras dimensiones del modelo.

Motivación:

La situación de alta inconsistencia que presenta la universidad en sus aspectos estructurales u organizacionales genera motivaciones asociadas al subrendimiento. Las circunstancias de abuso de poder profesoral o de predominio de eventos azarosos necesariamente generan creencias en control externo. En la figura se intentó señalar que los elementos de alta estructuración producirían disminución del control interno, aumento del control externo del tipo "otros poderosos" y disminución de la motivación intrínseca. Los elementos de baja estructuración, por su parte, aumentarían las creencias del control externo azaroso y disminuirían sensiblemente la motivación de logro.

Es concebible a nivel teórico que los factores estructurales produzcan directamente subrendimiento académico, sobre todo en fracasos iniciales o parciales. Un estudiante relativamente exitoso en bachillerato puede subestimar la dificultad de sus primeros exámenes universitarios y fracasar a consecuencia de ello: sin embargo, él puede mantener provisionalmente una configuración motivacional asociada al éxito. Sería este el caso de que los factores estructurales producen el fracaso directamente. Pero si los fracasos se repiten es inevitable que el sujeto modifique su configuración motivacional. Variará su sistema de creencias respecto a su capacidad de ejecución y a los factores que la determinan para ajustarla a la realidad. Y es aquí donde reside el problema. Es obvio que los factores estructurales generan la configuración motivacional del subrendimiento. Pero no es menos obvio que esa configuración contribuye luego a perpetuar ese subrendimiento, puesto que una vez aprendida funciona para producir más fracaso. Realmente, las creencias en locus de control externo, baja necesidad de logro y la baja capacidad de autodeterminación son no-motivantes. Ellas constituyen los polos negativos de esas características, los polos sin potencial energizante. Son motivantes los polos positivo, esto es, las creencias en el control interno, la alta necesidad de logro y los deseos

de autodeterminación. Todo esto hace surgir la necesidad de la intervención psicológica. Es menester tratar al individuo para que "construya" sus experiencias de fracaso de manera distinta, para que desarrolle autoconfianza y maestría sobre el medio ambiente, para que aprenda a establecer metas realistas, logrables, y se esfuerce por alcanzarlas.

Conducta:

En términos institucionales el subrendimiento toma dos formas: repitencia y deserción. A nivel individual caben, por supuesto, las formas señaladas en la introducción de este papel, esto es, con relación a normas externas, potencial individual o rendimiento anterior. Pero lo que verdaderamente interesa explicar es el fenómeno global, el cual encierra los casos particulares.

El subrendimiento académico no es sólo asunto de calificaciones. El sujeto que fracasa repetidas veces desarrolla una configuración motivacional y conductual muy particulares. Se unen al fracaso conductas de conformismo, apatía e impotencia. El síndrome de la desesperanza aprendida (Seligman, 1975) se hace manifiesto. A veces es dable observar conductas impregnadas de cinismo. El individuo que fracasa en la universidad puede convertirse otras veces en un resentido social, inconforme con cualquiera sea el estado de la situación, deviniendo en ocasionar en amargado o desajustado social.

El Paradigma y la Investigación:

El paradigma propone que los factores estructurales causan el subrendimiento, mediado éste por motivaciones de control externo, bajo logro e incapacidad para la autodeterminación. Usando muestras de estudiantes universitarios ha de asumirse que los niveles inferiores de educación (primaria y secundaria) así como el sistema social general ya deben haber afectado a los sujetos diferencialmente. En una muestra normal se encontrarán, pues, estudiantes internos y externos, de alta y baja necesidad de logro, con y sin deseos de autodeterminación.

La variable más estudiada en el Laboratorio de Psicología ha sido locus de control. En su concepción inicial (Rotter, 1966) se definían como internos a los sujetos que perciben la relación entre su conducta y las contingencias ambientales; y como externos a aquellos que no perciben tal relación tendiendo más bien a creerse influenciados por personas poderosas, o por el azar, la suerte o el destino.

Para medir esta variable se han utilizado las Escalas Levenson de internalidad (I), Otros Poderosos (OP) y Azar (A), en una adaptación venezolana de Romero García (1979). En esta versión se asume que locus de control no es un constructo unidimensional con dos polos opuestos (internalidad-externalidad), sino que los factores medidos por las Escalas son independientes, lo cual es de alguna utilidad para entender mejor el paradigma.

Aún aceptando que los estudiantes llegan a la universidad ya bastante influenciados por los demás entornos académicos y sociales que la preceden, es legítimo pensar que hay un efecto particular del medio universitario sobre la personalidad del estudiante. De ser esto así, una muestra que incluya los primeros seis semestres de estudio ofrecerá suficiente variabilidad en las variables motivacionales consideradas. Dadas las experiencias de éxito y fracaso **en el medio universitario** la función mediacional de la configuración motivacional de los estudiantes ya debe aparecer suficientemente establecida. Así, sería lógico esperar que los estudiantes internos fracasaran menos que los externos. Romero García (1979) reportó este hallazgo pero con significación estadística marginal ($p < .10$), utilizando como variable dependiente el promedio de calificaciones del sujeto. Sin embargo, es pensable que tal promedio no es el indicador más adecuado cuando se trata de evaluar el efecto acumulativo del subrendimiento, aunque él también debería reflejar las diferencias de ejecución entre internos y externos.

La frecuencia de cursos repetidos resulta, en cambio, un indicador directo de subrendimiento. Romero García (1980) utilizó tal indicador y encontró que los estudiantes externos triunfaban o fracasaban en proporción equivalente (alrededor del 50%), mientras el 80% de los estudiantes internos triunfaba y sólo el restante 20% fracasaba (eran repitientes).

En relación a locus de control el paradigma funciona, pues, adecuadamente. La creencia en control externo (otros poderosos o azar) están asociadas a subrendimiento (repitencia).

Y también funciona el paradigma en relación a necesidad de logro. Salom de Bustamante (1981) reportó que los estudiantes de alta necesidad de logro obtenían mejores promedios de calificaciones que aquellos de baja necesidad de logro. La necesidad de logro fue conceptualizada de acuerdo a Atkinson (1976) como la resultante de la tendencia hacia la búsqueda del éxito menos la tendencia a evitar el fracaso. Operacionalmente la necesidad de logro fue definida como los puntajes TAT normalizados menos los puntajes SARASON (Escala de Ansiedad) también normalizados, (zTAT-zSARASON). Igualmente se encontró que los estudiantes internos obtuvieron calificaciones más altas que los externos. Dado que Salom de Bustamante (1981) no reporta este hallazgo es conveniente hacerlo aquí. Los estudiantes de alta internalidad obtuvieron un promedio de calificaciones de 13.58 ($s = 2.73$) y los de baja internalidad un promedio de 10.92 ($s = 3.61$), $t\ (47) = 2.89$, $p < .01$, replicándose así el hallazgo de Romero García (1979; 1980). En el mismo estudio de Salom de Bustamante los estudiantes de

alta necesidad de logro repitieron menos cursos (.67) que los de baja necesidad de logro (2.05), t (40) = -2.30, $p < .05$.

Otro estudio de interés es el reportado por Esqueda Torres (1981). El mismo permite apreciar que los estudiantes externos tienen una percepción del tiempo menos precisa que los estudiantes internos. Esto contribuye a pensar que se trata realmente de una configuración motivacional del subrendimiento donde la percepción del tiempo afecta negativamente la capacidad del sujeto para asumir responsabilidad por su conducta. Una percepción del tiempo vaga o imprecisa conduce a pobre ejecución a través del incumplimiento de planes y programas, la carencia de una distribución racional de ese mismo tiempo y las correspondientes conductas de desprecio a la noción temporal misma. Por supuesto, todo esto está asociado a necesidad de logro y a la capacidad de autodeterminación. Existe la inmediata obligación de elaborar indicadores de orientación temporal confiables que permitan evaluar la influencia directa de esa variable sobre la ejecución académica. Es necesario, igualmente, estudiar el efecto conjunto y separado de esas variables.

Pudiera ser de utilidad, en este sentido, desarrollar instrumentos que midan la motivación de autodeterminación y competencia directamente, aunque en este papel se ha asumido que el constructo de Deci (1975) es una disposición general y que internalidad y logro son instancias particulares o especializadas de la misma.

El Paradigma y la Intervención:

Otra manera de evaluar el paradigma es a través de la intervención psicológica. Si se asume que el subrendimiento es causado o mediado por baja internalidad y bajo logro, entonces al subir los niveles de internalidad y logro debería mejorar el rendimiento.

Romero García (1979) administró un programa psicológico dirigido a aumentar la internalidad y el rendimiento de estudiantes universitarios. Los estudiantes experimentales aumentaron significativamente su internalidad (Escala I) y disminuyeron su externalidad defensiva (Escala OP). Su externalidad auténtica (Escala A) tambien disminuyó, pero tal disminución alcanzó significación estadística sólo marginal ($p \leq .10$). Sin embargo, de mayor importancia fue el que estudiantes tratados (experimentales) mejoraron significativamente sus promedios de calificaciones con relación a los estudiantes control.

En otro experimento de campo, Romero García (1981b) un nuevo programa de intervención también resultó efectivo en aumentar la internalidad de los sujetos y disminuir su externalidad auténtica, aunque no fue efectivo en disminuir la externalidad defensiva (otros poderosos). Este nuevo programa fue aplicado en formato de 2 y 4 horas semanales y en ambas condiciones los estudiantes experimentales ofrecieron un rendimiento académico significativamente superior al grupo control.

Estos estudios muestran que si se incrementa la internalidad de los sujetos, se mejora su rendimiento. En realidad, se habla solamente de internalidad por apego al rigor científico, porque ese fue el constructo medido en los estudios reportados. Pero se sabe que el programa de intervención afecta también a la necesidad de logro, la orientación temporal y el diferimiento de la recompensa. Queda para el futuro la ejecución de un programa de intervención en gran escala donde se registren las oscilaciones de cada variable particular.

La intervención no debe concebirse, no obstante, como dirigida solamente al cambio motivacional-conductual. Es menester comprender que lo fundamental es atacar las causas. "Las intervenciones diseñadas para modificar los resultados psicológicos existentes deben dirigirse a los componentes organizacionales antecedentes más que a los resultados psicológicos consecuentes" (Sarbin, 1970, p. 30). De nada sirve aumentar los niveles de internalidad y logro de los estudiantes durante los primeros semestres de carrera si la organización académica mantiene su extraña combinación de rigidez y aleatoriedad que obligan al sujeto a introducir "ajustes" que le permitan sobrevivir sin desarrollar algún trastorno de personalidad. Los cambios a nivel motivacional deben ser acompañados de sus correspondientes modificaciones a nivel estructural. Sería ideal que la estructura fuese cambiada para producir los cambios motivacionales y conductuales que mejoren el rendimiento a nivel individual e institucional. Eso es lo deseable, aunque no es suficiente. Existe el pleno convencimiento de que la solución es atacar el problema del subrendimiento a ambos niveles: haciendo más racional la estructura académica e incentivando directamente y a través de los profesores la percepción interna del control conductual, la necesidad de logro y los deseos de autodeterminación. Sólo así podrá lograrse en un límite de tiempo aceptable una universidad productiva y eficiente.

El Paradigma y el factor humano en la Estructura Académica:

El paradigma debe verse como lo que pretende ser: una explicación del subrendimiento tal y como ocurre actualmente en las universidades. Los factores de alta y baja estructuración pueden variar de una institución a otra, pero mientras se mantenga un alto grado de autoritarismo profesoral y una constante improvisación de calendarios, regímenes lectivos y cursos habrá razones para pensar que la estructura seguirá generando externalidad y bajo logro y, en consecuencia, subrendimiento solamente. Tampoco se trata de estimular conformismo o aceptación. Bien al contrario, el trabajo del Laboratorio ha estado dirigido a desarrollar un programa de intervención capaz de incrementar los niveles de internalidad

y logro de los sujetos, y se ha demostrado experimentalmente que el programa llena a cabalidad ese cometido. Así mismo, necesario es repetirlo, se ha mostrado que los estudiantes tratados con el programa mejoran su rendimiento. Hay lugar, pues, para la intervención exitosa.

Algo debe quedar muy claro. La estructura académica es creada por seres humanos y son seres humanos quienes la encarnan. No basta con modificar a los estudiantes. Hay que modificar a los profesores, a los empleados y a las propias autoridades a todos sus niveles. Quizás el componente estructural que afecta más la ejecución del estudiante es el propio profesor. Son los docentes quienes ciertamente trasmiten internalidad o externalidad, logro o no logro. A ello corresponde entonces la mayor responsabilidad por modificarse positivamente. Son también profesores los que se convierten en autoridades o en funcionarios con suficiente poder como para mejorar los aspectos institucionales de tipo situacional (p.e., calendarios).

El que el modelo explique cómo se produce el subrendimiento no debe tampoco ser interpretado como un intento de liberar a los estudiantes de su responsabilidad personal. Reconocer que el subsistema académico es parcialmente responsable del subrendimiento es sólo eso: una atribución externa no necesariamente motivante a nivel individual. El modelo está concebido para explicar fracaso académico, pero tómese en cuenta que los sujetos exitosos viven la misma estructura académica y sin embargo salen victoriosos de ella. La estructura no es entonces omnipoderosa. Hay personas que llegan a la universidad disponiendo de los mecanismos motivacionales adecuados para superar los obstáculos o que desarrollan dentro de la universidad tales mecanismos. Cualquiera que sea el caso, la disposición por parte del sujeto de altos niveles de internalidad, logro y autodeterminación son garantía de triunfo.

REFERENCIAS

Atkinson, J.W.; Lens, W. y O'Malley, P.M. Motivation and ability: Interactive psychological determinants of intellective performance, educational achievement, and each other. En W.H. Servell, R.M. Hauser y D. Featherman (Eds.): **Schooling and achievement in American society.** New York: Academic Press, 1976.

Decie, E.L. **Intrinsic motivation.** New York: Plenum Press, 1975.

Esqueda Torres, L. Locus de control y estimación subjetiva del tiempo. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), 1981, Publicación 17.

Levenson, H. Activism and powerful others: Distinctions within the concept of internal-external control. **Journal of Personality Assessment,** 1974, 38, 377-383.

Pareek, U. Poverty and motivation: Figure and ground. En V.L. Allen: **Psychological factors in poverty.** New York: Academic Press, 1970.

Romero García, O. Locus of control and academic achievement: Effects of an intervention program. **Dissertation Abstracts International,** Vol. XXXIX, N° 7, 1979.

---------------- Locus de control, inteligencia, estatus socioeconómico y rendimiento académico. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), 1980, Publicación 10.

---------------- Pobreza, motivación y rendimiento académico. Mérida: ULA (**Conciencia Universitaria, N° 7**), 1981a.

---------------- Incremento en internalidad y rendimiento académico: Efectos de dos formatos de intervención. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), 1981b, Publicación 20.

Rotter, J. Generalized expectanties for internal versus external control of reinforcement. **Psychological Monographs,** 1966, 80, Whole N° 609.

Salom de Bustamante, C. Necesidad de logro y rendimiento acdémico. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), 1981, Publicación 19.

Sarbin, T.R. The culture of poverty, social identity, and cognitive outcomes. En V.L. Allen: **Psychological factors in poverty.** New York: Academic Press, 1970.

Seligman, M.E.P. **Helplessness.** San Francisco: W.H. Freeman, 1975.

White, R.W. Motivation reconsidered: The concept of competence. **Psychological Review,** 1959, 66, 297-333.



EL LENGUAJE COMO VARIABLE INSTRUMENTAL Y MEDIADORA DEL RENDIMIENTO ACADEMICO

MARÍA MORALES DE ROMERO*

Resumen

En este trabajo se presenta un modelo teórico derivado de las investigaciones del Laboratorio de Psicología sobre lenguaje y otras variables. El modelo consta de dos partes, en la primera se argumenta que el lenguaje de baja elaboración es un producto de la Pobreza Psicológica o motivacional presente, derivada de una estructura social determinada, pero que al mismo tiempo ese lenguaje es un **instrumento** de transmisión de la pobreza psicológica y el subrendimiento a las nuevas generaciones. En la segunda parte del modelo se presenta al lenguaje como una variable cognitiva que se convierte en variable **motivacional y mediadora** del rendimiento por medio de una especie de "rebote" entre el hablante y el oyente, este último evalúa al primero a través de la señal lingüística emitida por él. La idea central del trabajo es pensar sobre la relevancia del lenguaje cuando se enfrenta el problema del subrendimiento y abrir la posibilidad de investigación en esta área.

El Lenguaje como Variable Instrumental.

En el Laboratorio de Psicología desde 1977 se ha estado trabajando bajo el marco teórico general de Pobreza Psicológica o Pobreza Motivacional, un constructo derivado de los trabajos de Sarbin (1970) sobre cultura de la Pobreza, pero trabajado y adaptado a la realidad social venezolana por Romero García (1979, 1980, 1981) con los aportes experimentales de los otros investigadores del laboratorio.

De acuerdo a esa teorización, la gente que por largo tiempo ha vivido en la pobreza material desarrolla una configuración psicológica particular con características tales como externalidad, baja necesidad de logro, poca elaboración lingüística, percepción del tiempo imprecisa y no diferimiento de la recompensa. Estas características se suponen resultantes de un medio social específico como podría ser el largo período de pobreza material en la Venezuela pre-explotadora del petróleo. La pobreza material venezolana aún cuando no ha desaparecido totalmente, por lo menos ya no existe en una cantidad de la población, sin embargo la pobreza psicológica parece mantenerse independientemente del status socioeconómico del cual se participe. Pareciera que esas características psicológicas adquiridas en el pasado se hubieran transmitido a las nuevas generaciones y se hubieran perpetuado en nuestro sistema cognitivo y motivacional, llegando a impedir iniciativas conductuales que lleven a un rendimiento general de la sociedad venezolana. Es decir, producen un subrendimiento en diferentes niveles.

Una de esas características de la pobreza psicológica, estudiada en el Laboratorio de Psicología, es el grado de elaboración lingüística que se supone es adquirido y desarrollado a través del proceso de socialización, primero en la familia, luego en la escuela y más tarde en la sociedad general. En una familia con configuración psicológica de pobreza, el tipo de lenguaje utilizado con los niños y para los niños es de acuerdo a Bernstein (1972) fundamentalmente **imperativo**, el cual impide la verdadera interrelación lingüística adulto-niño y produce en este último conductas no-verbales de rechazo, rebeldía o sumisión, impidiendo al mismo tiempo cualquier intento de elaboración lingüística por parte del niño. Una persona educada en este tipo de familia no desarrollaría otro tipo de lenguaje que no sea el indispensable para controlar a otros miembros de su propio grupo que comparten intereses, motivos, valores, problemas, vivencias y trabajos comunes. Ese lenguaje no es despreciable y funciona muy bien mientras el sujeto permanece en su pequeño grupo, pero una vez que tiene que enfrentarse a grupos nuevos como la escuela, la universidad y trabajos especializados, ese mismo sujeto se siente limitado porque desconoce el instrumento adecuado para comunicarse eficazmente. El lenguaje que usa es de baja elaboración, lo cual quiere decir que las estrategias lingüísticas disponibles para ser escogidas por el sujeto en una situación social determinada son limitadas. En cuanto a estrategias léxicas, el vocabulario disponible para el sujeto es muchas veces escaso. En una muestra de 132 estudiantes universitarios venezolanos la media de palabras conocidas en un test de 44 items fue de 22, indicando esto que las estrategias léxicas de un estudiante universitario son relativamente bajas. Lo mismo ocurre cuando se chequea coordinación y organización sintáctica, juicio sobre el significado implícito de algunas frases o calificación y modificación; los puntajes apenas alcanzan la mitad del puntaje esperado (Morales de Romero, 1981). Lamentablemen-

* Laboratorio de Psicología. Facultad de Medicina. U.L.A. Mérida.

en el trabajo, sabía hacerlo, quería expresarlo o creyó que lo expresó y piensa que el rechazo no fue precisamente porque no demostró experiencia y decisión con su lenguaje. Esta es una interpretación psico-social de una situación porducida por un lenguaje de escasa organización sintáctica, p.e., el referente de los pronombres a veces confunde la intención semántica. No se mantiene una interrelación semántica con el interlocutor, las intervenciones de P no parecen responder a las de E. Las estrategias léxicas parecen limitadas, pues no hay mucha variedad en el vocabulario usado. Por otra parte se confía que E interprete lo que P ha expresado a veces con frases estereotipadas o de manera implícita.

En conclusión, el lenguaje de baja elaboración lingüística resulta ineficaz como instrumento de comunicación, produce "desigualdad comunicativa", en el conocimiento del uso de ítems lingüísticos para comunicarse exitosamente (Hudson, 1980) y conduce directamente al subrendimiento a diferentes niveles en los cuales se requiere el uso del lenguaje como instrumento de comunicación. En la universidad, por ejemplo, el estudiante de baja elaboración lingüística fracasa en la comprensión de tareas como los exámenes, clases, discusiones, y si fracasa en comprensión también lo hace en la producción lingüística al contestar los exámenes, en exposiciones y defensas en tesis. Precisamente son esas las tareas que se usan con frecuencia como patrones de evaluación del estudiante. En un estudio experimental Morales de Romero y Romero García (1980) encontraron, en efecto, que los estudiantes de elaboración lingüística alta obtienen mejores calificaciones en la universidad que sus contrapartes de elaboración lingüística baja (alta elaboración: $\bar{X}$ = 14.34; baja elaboración: $\bar{X}$ 11.10, t (22) = 3.42, $p < .01$).

El lenguaje de baja elaboración además de ser ineficaz como instrumento de comunicación y producir subrendimiento en grupos sociales tales como la escuela, la universidad, el trabajo y otras instituciones de control socio-político es una especie de eslabón de circularidad en la reproducción de la pobreza psicológica. Como se muestra en la Figura 1, el lenguaje que había sido descrito como resultante de la pobreza psicológica es ahora visto como uno de los instrumentos de transmisión de las características de ésta última a las nuevas generaciones. Una familia con baja elaboración transmite a sus hijos ese mismo lenguaje, pero también a través de él (entre otros medios) se transmiten creencias en el azar, el destino u otros poderosos, es decir, se enseña externalidad. Se enseña también a no expresar el deseo por alcanzar metas realistas, por lograr estándares de excelencia, por vencer obstáculos del ambiente, en otras palabras no se enseña a expresar logro. De igual manera, este lenguaje de poca precisión no transmite adecuadamente la conceptualización temporal. Las dimensiones de tiempo y espacio son adquiridas de manera vaga.

Por este camino se vuelve a una reproducción de la pobreza motivacional o psicológica, la cual como ya se había expuesto conduce al subrendimiento. Comprobaciones experimentales sobre esto último han sido ofrecidas por los investigadores del Laboratorio de Psicología al menos en lo que concierne a rendimiento académico. Romero García (1980), utilizando como indicador de subrendimiento el número de cursos repetidos, encontró que el 80% de estudiantes internos triunfaba (no repetía cursos) mientras que los estudiantes externos triunfaban y fracasaban en proporción equivalente. Salom de Bustamante (1981) encontró que los estudiantes de alta necesidad de logro obtenían mejores promedios de calificaciones que los de baja necesidad de logro (ANL: $\bar{X}$ = 13.33, S = 2.97; BNL: $\bar{X}$ = 10.67, S = 3.67, t (40) = 2.59, $p < 025$). Esqueda Torres (1981) reporta una percepción del tiempo menos precisa en los estudiantes externos que posiblemente conduzca a una planificación, programación y distribución del tiempo también imprecisa con consecuencias negativas en el rendimiento académico.

Visto así el problema, la pobreza psicológica reproducida a nivel cognitivo lleva directamente a una reproducción de la pobreza material al incapacitar a las personas para controlar su destino, lograr metas, comunicarse con los controladores externos, hacerse sentir y valer, exigir derechos, etc. Pero además conduce indirectamente a la pobreza material a través del subrendimiento. Siendo subrendidores sólo hay que imaginar por un momento que se agoten los recursos materiales del país, para ver a la sociedad venezolana volver a la pobreza material como patrón generalizado, ya que si no somos capaces de rendir como seres humanos tampoco podríamos ser capaces de reconstruir el país.

El Lenguaje como Variable mediadora del Rendimiento.

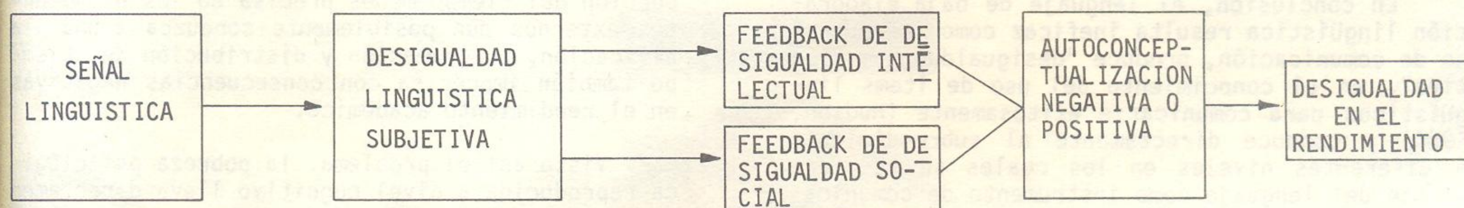
El lenguaje no sólo cumple una función como vehículo de comunicación, sino que también es una señal que identifica al hablante y a través del cual el oyente se forma una imagen de su interlocutor. En Canadá, Estados Unidos y Europa se han realizado una cantidad de estudios sobre actitudes medidas a través del lenguaje (Lambert, 1960), estereotipos lingüísticos ligados a estereotipos psicosociales (Labov, 1966; Williams y Naremore, 1969). Al escuchar una cinta grabada por dos personas hablando sobre un mismo tópico, una de ellas usando un lenguaje de baja elaboración y otra un lenguaje más elaborado, grupos de estudiantes universitarios venezolanos, sistemáticamente las evalúan diferencialmente, utilizando parámetros sociológicos, psicológicos y lingüísticos. La primera hablante es evaluada como: de oficios domésticos, de raza negra o mulata, con 2do. a 4to. grado de educación primaria, andina o colombiana, vieja, de clase baja, poco inteligente, desorganizada, inconsistente, de lenguaje pobre, incompleto, vulgar, enredado, vacío, etc. La segunda hablante, por el contrario, es evaluada como profesional, blanca, de educación media o universitaria, de la región central, jóven, de clase media, inteligente, crítica, aguda, observadora, analítica, de lenguaje

fluído, culto, claro, directo, rico. Desafortunadamente no se tienen datos estadísticos sobre ésto ya que se ha hecho como un ejercicio de clase y de tratamiento. La posibilidad de hacer estudios experimentales sobre este punto queda abierta. Hay algunos tópicos específicos que podrían abordarse como serían, cuáles son las señales reales que producen la diferenciación, que efectos tiene este tipo de evaluación a través del lenguaje en diferentes situaciones sociales concretas, y otros más.

es conceptualizado como una variable motivacional un tanto diferente a otras ya mencionadas, como la necesidad de logro, que son vistas como una energía que nace internamente del individuo y lo impulsa a la acción. El lenguaje se convierte en variable motivacional por una especie de "rebote", en el cual el sujeto emite una señal externa que le es devuelta para ser procesada y reinterpretada por él mismo en términos de autoconceptualización, en la cual están incluídas la autoestima, la competencia personal y la autodetermina-

FIGURA 2

LENGUAJE COMO VARIABLE MEDIADORA DEL RENDIMIENTO



Siguiendo con el modelo, el lenguaje de baja elaboración lingüística produce lo que Hudson (1980) llama "desigualdad lingüística", descrita arriba como prejuicios, estereotipos, actitudes o evaluación a través del lenguaje. Concretamente este concepto tiene que ver con lo que la gente piensa sobre el lenguaje de los demás. En cualquier sociedad, a la gente se le acredita como inteligente, amigable, segura, asertiva y otras muchas cualidades, de acuerdo a la forma como esas personas hablan, aún cuando tales juicios basados en el lenguaje estén equivocados. Como consecuencia de esto, todas las cualidades de valoración positiva se le adjudican a las personas que hablan "correctamente", aunque no necesariamente las tengan, mientras que a otras personas se les adjudican menos cualidades porque su lenguaje transmite una impresión errónea.

Cuando un hablante emite un lenguaje de baja elaboración y es evaluado como desigual lingüísticamente por parte de su interlocutor, el hablante recibe un feedback de desigualdad intelectual y social. El hablante envía una señal a su interlocutor que éste procesa y evalúa, enviando al mismo tiempo una señal, verbal o no-verbal, que es recibida por el hablante como feedback de lo que su interlocutor piensa de él. Posiblemente el mismo feeddback ha sido percibido repetidas veces por el hablante, y se ha convertido en un estereotipo de tal manera que el hablante empieza a comportarse de acuerdo a ese estereotipo. Es decir se autoconceptualiza como desigual sea positiva o negativamente. Si la autoconceptualización es negativa posiblemente se sienta poco competente y con cierta incapacidad de autodeterminación, para hablar en términos de Deci (1980). Es aquí donde de acuerdo al modelo descrito, el lenguaje se convierte en una variable **motivacional** que encaja dentro del marco teórico general que se está manejando, esto es configuración motivacional y sus relaciones con rendimiento. El lenguaje

ción que impulsan a la acción, es decir a la conducta. Si todo el proceso ha empezado negativamente, con un lenguaje de baja elaboración que conduce a una evaluación de desigualdad lingüística subjetiva por parte del oyente, que a su vez lleva a la recepción y procesamiento de un feedback de desigualdad intelectual por parte del hablante y a una autoconceptualización de subrendidor con un nivel motivacional bajo, la consecuencia última será el subrendimiento. Esto quiere decir que sus creencias y valores sobre sí mismo se convierten en conductas de no-rendimiento. En otras palabras si el sujeto se cree incompetente o poco inteligente porque ha sido evaluado así por los demás, actuará como eso, como incompetente y poco inteligente. En el ejemplo usado antes P fue evaluado por E como indeciso e incompetente, es posible que P empiece a pensar que realmente lo es y se comporte como tal. Se podría aquí utilizar un ejemplo real de un estudiante universitario (transcrito **literalmente**) para ilustrar lo antes expuesto.

Prof.: ¿A qué atribuye su ejecución en el examen?

J.G.: Debido a qué me a costado mucho asimilar lo **estudiado** debido a que hace varios meses estube sin estudiar y eso era el problema conque mi estudio fuera regular.

Prof.: ¿Qué sugiere para mejorar en el futuro?

J.G.: Dicen que a Dios rogando y con el maso dando, si me raspan las 4 que llevo las vuelvo a repetir y las vuelvo a repetir.. Mire lo que pasa es que no entiendo y no me entienden usted dirá que yo no puedo seguir estudiando... lo mejor será retirarme ¿No es así?.

Este estudiante evidentemente hace uso de un lenguaje de baja elaboración, se siente evalua-

do como desigual, se autoconceptualiza como incompetente y anticipa su conducta de subrendidor. Es dramática su solución de retirada del grupo, en el cual es evaluado negativamente y se percibe a él mismo como incapaz de manipular ese ambiente; por eso prefiere volver a su pequeño grupo de menores exigencias lingüísticas y psicológicas.

Resumiendo, el lenguaje se analizó aquí como un instrumento indispensable en el logro del rendimiento y como un factor mediador que eventualmente puede convertirse en motivador del mismo rendimiento. Visto así el grado de elaboración lingüística es ambas cosas una variable instrumental-cognitiva y una variable motivacional. La idea es pensar un poco sobre la relevancia del lenguaje cuando nos enfrentamos al problema del subrendimiento y fomentar investigación en esta área que podría confirmar, modificar o rechazar los supuestos aquí discutidos con la intención de formular teorías y posiblemente técnicas de remediación.

Referencias

ALLEN, V.L., Personality correlates of poverty. En: V.L. Allen: **Psychological factors in poverty**, New York: Academic Press, 1970, 242-266.

BERNSTEIN, B., A sociolinguistic approach to socialization: with some reference to educability. En F. Williams (ed): **Language and poverty**. Chicago: Markham, 1973.

BERNSTEIN, B., Codes, modalities and the process of cultural reproduction: A model. Londres: Department of Education, University of Lund, 1981.

DECI, E.L. **Intrinsic motivation**. New York: Plemum Press, 1975.

ESQUEDA TORRES, L., Locus de control y estimación subjetiva del tiempo. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), Publicación **17**, 1981.

HUDSON, R.A., **Sociolinguistics**. Cambridge University Press, 1980.

LABOV, W., **The Social Stratification of Englishin New York City**. Washington, D.C.: Center for Applied Linguistics, 1966.

LAMBERT, W.E.; HODGSON, R.C.; GARDNER, R.C.; y FILLENBAUM, S. Evaluational reactions to spoken language. **Journal of Abnormal and Social Psychology** 1960, **60**: 44-51.

MORALES de ROMERO, M. ESCALIN-81, batería para medir grado de elaboración lingüística. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), Publicación **24**, 1981.

MORALES de ROMERO, M. y ROMERO GARCIA, O. Variables sociolingüísticas y rendimiento académico de estudiantes universitarios. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), Publicación **15**, 1980.

ROMERO GARCIA, O. Incremento en internalidad y rendimiento académico: Efectos de dos formatos de intervención. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), Publicación **20**, 1981.

ROMERO GARCIA, O. Locus de control, inteligencia, estatus socioeconómico y rendimiento académico. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA), Publicación **10**, 1980.

ROMERO GARCIA, O. Pobreza, motivación y rendimiento académico. **Conciencia Universitaria** (ULA), N° 7, 1981.

SALON de BUSTAMANTE, C. Necesidad de logro y rendimiento académico. Mérida: Laboratorio de Psicología (ULA). Publicación **19**, 1981.

SARBIN, R. The culture of poverty, social identity outcomes. En: V.L. Allen: **Psychological factors in poverty**. New York: Academic Press, 1970, 29-46.

WILLIAMS, F. y NAREMORE, R.C. On the functional anlysis of social class differences in modes of speech. **Speech Monographs**, 36, 1969.

WILLIAMS, F., Language, Attitude, and Social Change. En F. Williams (ed): **Language and Poverty**. Chicago: Markham, 1973.







LAS COMUNIDADES INDIGENAS DEL PAIS

Núcleos Fecundos para un Proceso Agrario Autogestionario basado en el Ecodesarrollo y Etnodesarrollo

Gerald Clarac N. *

PRIMERA PARTE

A muchos de nosotros nos es familiar oir que a nuestro país lo hemos ido encauzando progresivamente e intensamente en el transcurso de las dos últimas décadas, por la vía de un desarrollismo a ultranza cuyos objetivos parecieran ser tres: la maximización unilateral de la productividad agregada; el enfático propiciamiento al consumismo; la inducción hacia el individualismo y el facilismo como pautas de conducta tipo. No importándonos si para ello estemos abusando indiscriminadamente de nuestros recursos productos (materias, energías, espacio, vida, etc...), mediante la práctica abierta del ecocidio y del etnocidio en sus diversas fórmulas.

Frente a esta situación presentimos con mayor o menor grado de intensidad, según nuestras inquietudes y compromisos personales, que al mantenernos por esa vía ofuscada estamos malogrando peligrosamente el presente y futuro de la colectividad nacional.

Este estado de cosas nos inquieta aún más al percibir nuestra resistencia y poca determinación para con la impostergable responsabilidad colectiva de asumir y accionar el cambio de rumbo que requerimos.

Nos resistimos, porque los numerosos intereses individualistas que están de por medio y el vegetar de muchos de nosotros, exigen de unas decisiones de alta política para las cuales existen aún muy pocos voluntarios decididos a implementarlas y aplicarlas.

Poca determinación nacional, porque estamos desperdiciando nuestras capacidades para producir e implementar adecuadas alternativas que nos permitan salir de esa senda que, para aquellos que han conjugado la imposición exterior con sus intereses personales hasta el punto de confundirlos con el "bienestar colectivo", la adjetivan como una "senda irreversible".

Ambos procederes logran, en buena medida, aletargar las pocas iniciativas existentes y tendientes a apuntalar el nuevo rumbo necesario.

Cuando sostenemos que estamos desperdiciando nuestra capacidad para generar adecuadas alternativas, nos referimos a que, por una parte, utilizamos en forma decreciente nuestros recursos productos para el establecimiento de lineamientos programáticos que bien pudieran minimizar y controlar a ese desarrollismo. Como lo serían por ejemplo: una adecuada diversificación del proceso productivo a nivel intra e inter regional; un mejor y oportuno aprovechamiento de ciertas tecnologías blandas (autóctonas o no); la inducción e implementación del patrón de asentamiento sobre la base de la dispersión equilibrada; la distribución, financiamiento y explotación colectiva de la tierra; el propiciamiento e incentivo hacia renglones productivos no convencionales. Y, por la otra, porque estamos despreciando y olvidando cada vez más la importancia de aprovechar oportunamente y a escala intercomunitaria, ciertos y determinados recursos procesos fundamentales, como lo son: el almacenaje, la diversificación, la conservación, el procesamiento, el transporte, la capacitación, el acervo cultural autóctono y la autogestión.

La implementación y progresiva consolidación de los lineamientos antes esbozados, constituirían fundamentos básicos y generadores del Ecodesarrollo y del Etnodesarrollo sanamente entendido. Lo cual permitiría a su vez el surgimiento escalonado de regiones o áreas no solamente más autosuficientes sino a la vez adecuadamente intercomplementarias.

A través de estas consideraciones estamos necesariamente transitando por el campo de la Ecología Humana, disciplina ésta que, concebida como actitud y conducta que ha de orientar toda acción dirigida al servicio del hombre en comunidad, reviste capital importancia a la hora de asumir una reorientación profunda del proceso de mejoramiento socio-económico que hemos estado induciendo en las áreas rurales, fronterizas y selváticas del país. Y adquiere una significación muy especial en lo concerniente a nuestras Minorías Etnicas Autóctonas, asentadas milenariamente en áreas geográficas específicas del territorio nacional.

Esto, lamentablemente, no lo hemos aún entendido con la debida integridad que ello implica.

Las acciones emprendidas y los resultados

* Unidad de Desarrollo Indígena. Instituto Agrario Nacional, Caracas.

obtenidos a través de los 34 años de nuestro indigenismo(1), nos indican con suficiente claridad que **no debemos seguir propiciando programas de corte Carencialistas-Desarrollistas.** Ya que la tendencia en ellos es maximizar lo cuantitativo y minimizar lo cualitativo. Es decir, que propician enfática y unilateralmente la alegre y desbocada introducción tanto del insumo externo como del crédito, para producir supuestamente más .... y nada más. Atrapando no solamente a la comunidad en la red envolvente de un endeudamiento que nunca termina, sino que a su vez erosionando gravemente a sus miembros a ser supuestos productores modernizados, pero, sin ningún poder de decisión real; por lo que, reducidos a simples espectadores de un proceso que no controlan ni dirigen, observan impotentes la progresiva decadencia y esterilización de sus propias comunidades, otrora más autosuficientes.

Con lo antes expuesto hemos querido por una parte señalar de alguna manera lo que ha sido la triste historia de muchas comunidades actualmente asentamientos campesinos. Lo cual está por repetirse en las actuantes comunidades indígenas del país, dependiendo en buena parte de nosotros el que esto no se consuma.

Por la otra, queremos aclarar oportunamente que mediante lo anteriormente sustentado, no nos anima ningún interés o deseo de menospreciar el avance tecnológico y el desarrollo (sanamente interpretados y colectivamente implementados). Ni mucho menos adoptar actitudes y posiciones de corte culturalistas o·puristas, que generen percepciones y propicien acciones dislocadas de la realidad.

Consideramos más bien que en relación a este tema tan complejo y fundamental para el presente y futuro de nuestras Minorías Etnicas Autóctonas, debemos empezar a asumir posiciones más cónsonas con la propia realidad existente; la cual es profundamente y sustancialmente dinámica y exigente. Ya que es innegable (hasta los momentos y en cualquier circunstancia) que lo cultural y lo económico constituyen vertientes inseparables y mútuamente complementarias, en la dinamización de un proceso de mejoramiento societario.

En tal sentido, creemos que las acciones-programas y planes deben fundamentarse sólidamente en la participación real del indígena y de su comunidad, propiciando por todos los medios la creatividad del grupo sobre la base del respeto dinamizador de los patrones culturales generados en las propias bases, es decir, en la familia y en la comunidad. Garantizando, además, la adecuada permanencia y consolidación de los núcleos poblacionales en sus sitios tradicionales de asentamiento.

Para esto, toda persona (funcionario público o no) que labore en áreas indígenas y todo recurso económico dirigido al mejoramiento integral de las Minorías Etnicas Autóctonas del país, deben ser aprovechadas e invertidos respectivamente en función de apuntalar el Ecodesarrollo y el Etnodesarrollo. De manera que, por lo primero, el mejoramiento económico se pueda verificar sin el desmedro sustancial del medio ambiente y, por lo segundo, que la consolidación de dicho mejoramiento se cristalice ciertamente a través del óptimo aprovechamiento de las fuerzas productivas y de las creatividades culturales de las propias comunidades.

SEGUNDA PARTE

Venezuela puede contar actualmente en sus diversas áreas rurales-selváticas y fronterizas, con una población indígena por el orden de las 130.000 personas aproximadamente (sin incluir la población emigrada y asentada en áreas urbanas). Ello significa la existencia de más de 20.000 familias organizadas en unas 1.000 comunidades indígenas, constituyendo núcleos poblacionales coherentemente establecidos y cohesionados cultural y linguísticamente en más de 25 Minorías Etnicas Autóctonas perfectamente diferenciables unas de otras, y distribuidas a nivel nacional de la siguiente manera: (2)

REGION	MINORIAS ETNICAS AUTOCTONAS	NUMERO DE COMUNIDADES ESTIMADAS	NUMERO DE FAMILIAS ESTIMADAS
ZULIANA: Zulia	Guajiro, Yucpa, Bari, Paraujano.	300	7.500
LOS LLANOS: Apure	Yaruro, Guahibo, Tunebo.	100	1.500
NOR-ORIENTAL: Anzoátegui Monagas Sucre	Kariña, Guarao, Chaima.	60	1.500
GUAYANA: Amazonas Amacuro Bolívar	Yanoama, Guahibo, Ye'Kuana, Piaroa, Pemón, Panare, Guarao, Kariña, Akawayo, Curripaco, Piapoco, Guarequena, Bare, Baniva, Yabarana, Puinabe, Hoti, Mapoyo, Maco, Yeral.	600	13.000
		1.060	23.500

Estas numerosas comunidades indígenas están mayoritaria y estratégicamente ubicadas en 21

1 Tomamos como punto de partida relativo al año 1947 (fecha de creación de la Comisión Indigenista Nacional).
2 Estimaciones que maneja la Unidad de Desarrollo Indígena del IAN, sujetas a próximas correcciones en base a los resultados que aporte el Censo Indígena Nacional 1982.

áreas o regiones geográficas del territorio nacional (3). Y ellas constituyen cuantitativa y cualitativamente una presencia milenaria altamente significativa para la dinámica presente y futura de esas áreas del país.

A lo largo de este presencia milenaria, todas y cada una de ellas han fundamentado su sustento económico primordial sobre la base triangular **FAMILIA-TIERRA-TRABAJO**, la cual han sabido aplicar y dinamizar sabiamente, en el tiempo y en el espacio, sin generar un desmedro sustancial de los recursos propios de cada uno de esos medios ambientes.

Por ello, consideramos que estas comunidades indígenas bien pudieran constituirse (a media no plazo) en una real y concreta expresión de un proceso agrario autogestionario, regido por lineamientos de Ecodesarrollo y Etnodesarrollo.

La posibilidad de lo anteriormente señalado radicaría en **reconocer y proyectar** (en sus justos términos y no con las tergiversaciones muchas veces empleadas) que nuestras Minorías Etnicas Autóctonas han demostrado, a lo largo de más de 450 años y muy a pesar de determinados sectores e intereses, el elevado dominio que poseen sobre su medio ambiente; lo cual implica un conjunto de conocimientos que hemos ignorado o despreciado por mucho tiempo. Y han evidenciado además la coherencia y efectividad de sus sistemas alternos de producción. Todo lo cual constituye aportes válidos que crecerán geométricamente si dejamos de considerarlos arbitrariamente, desde un punto de vista estático, ya que, por el contrario, evolucionan y siguen evolucionando necesariamente. Y el hombre indígena demuestra su capacidad de innovar, en la medida en que no le coarten sus posibilidades mentales y físicas.

En base a ello, es totalmente extemporáneo e improcedente seguir visualizando a nuestras Minorías Etnicas Autóctonas como "grupos humanos estancos", "carentes de racionalidad", "rêmoras del pasado", "causas primarias de nuestro subdesarrollo". Ideas todas foráneas que hemos ido adoptando mecánicamente, dirigiéndolas a un precio demasiado elevado hacia la propia población indígena y no indígena.

Por el contrario, estas numerosas comunidades indígenas se nos han estado manifestando como núcleos creativos, coherentemente establecidos y mantenidos a través del tiempo; generando pautas comunitarias y portando una tradición milenaria de óptimo aprovechamiento de los recursos naturales renovables.

Frente a esto, es por lo que consideramos altamente justificado emprender para y con las Minorías Etnicas Autóctonas del país, una reorientación del proceso agrario en los términos que plantea y sugiere el presente trabajo.

En la medida en que logremos avanzar en la consolidación de un proceso de esa naturaleza, estaremos en la mejor capacidad de extraer progresivamente de él elementos y efectos demostrativos concretos, que bien pudieran extrapolarse y particularmente en lo concerniente a: óptimo aprovechamiento y conservación de recursos naturales renovables; adecuada diversificación de la producción agropecuaria a escalas comunitaria e intercomunitaria; óptima utilización de recursos locales y de tecnologías blandas; minimización de los niveles de dependencia interna y externa, en pro de una progresiva autosuficiencia económica comunitaria-intercomunitaria e inter-regional.

Por todo ello, no constituye nada fantasioso ni debe catalogarse como descabellado o purista, el que dirijamos y utilicemos los recursos financieros del Estado (que bien puede ser, entre otros, los de la Reforma Agraria) en función de apoyar-acrecentar-enriquecer una sana conjugación de patrones socio-económicos y culturales bilaterales (indoamericanos y occidentales), de manera de beneficiarnos a nivel regional y nacional. Válgase, a este respecto, las siguientes consideraciones del caso: utilización e insertación, en estructuras organizativas de Primer y Segundo Grado, de ciertas normas colectivas o mixtas de producción; mejoramiento y consolidación del conuco indígena como estructura básica de autoabastecimiento comunitario, sin descartar otros tipos de explotaciones agropecuarias en función de posibles mercados externos; mejoramiento y óptimo aprovechamiento de determinadas tecnologías blandas (occidentales o indoamericanas); utilización máxima de las fuerzas productivas comunitarias, en función de una sana y mayor capitalización colectiva; adecuación e incorporación de la propia división interna del trabajo en los esquemas organizacionales; sistematización y dinamización de los conocimientos sobre etnobotánica; respeto y consolidación del patrón de asentamiento sobre la base de la dispersión equilibrada de los núcleos y centros poblacionales; adecuación y fomento de elementos arquitectónicos autóctonos o no, adaptables al medio ambiente y a la especificidad socio-cultural; apoyo y enriquecimiento de las pautas conservacionistas indoamericanas y occidentales.

Todas estas consideraciones constituyen elementos de suma importancia que deben ser captados, adoptados y generados, mediante un apoyo enfático por parte de los recursos provenientes de las diversas líneas programáticas oficiales, tanto a nivel nacional como regional y local. Así, y con la efectiva incorporación de jóvenes indígenas en responsabilidades técnicas directamente relacionadas con las programaciones, ejecu-

3 Guajira; Sierra de Perijá; Valle de Saimadoyi; Llanos Centrales y Sureños de Apure; Valle del Cataniapo; Cuenda del Sipapo; Valle del Manapiare; Alto Ventuari; Area Cunucunuma-Padamo; Alto Orinoco; Area Guanía-Casiquiare-Río Negro; Area Atabapo; Area Parguaza; Area Turiba-Suapure; Area Guaniamo-Cuchivero; Alto Caura; Area Paragua-Chiguao; Gran Sabana; Reserva Imataca; Mesa de Guanipa; Delta del Orinoco.

ciones y evaluaciones, estaríamos encaminándonos por la vía de conjugar y canalizar adecuadamente los recursos externos con las respectivas potencialidades comunitarias y regionales, en vista a la progresiva cristalización de un proceso agrario autogestionario en nuestras Minorías Etnicas Autóctonas.

TERCERA PARTE

Para que lo sustentado en las dos primeras partes obtenga una implementación concreta, se hace necesario una concertación y ejecución interinstitucional real para con ciertos **lineamientos básicos de acción.** Los cuales son, a nuestro parecer, los siguientes:

I. Dotación de Tierra:

La disponibilidad y seguridad plena de la tierra debe garantizárcele a la Minoría Etnica Autóctona del caso, a través de dotaciones comunitarias o étnicas cuyas extensiones sean adecuadamente amplias. De manera que cada una de las comunidades del área encuentren ciertamente las posibilidades reales de gestionar y consolidar su desarrollo integral en el sitio tradicional de asentamiento; permitiéndoles a su vez la adecuada incorporación de nuevos miembros o comuneros, frutos de sus propios crecimientos vegetativos. Además, tratándose así de dotaciones comunitarias y/o étnicas, se debe proceder de una vez a la otorgación en ttitulos definitivos e indivisibles.

En aquellos casos de parcialidades étnicas o grupos de comunidades afectadas por régimen de parques nacionales o reservas forestales (Guarapiche, Imataca, Canaima, La Paragua, El Caura, Sipapo, Yapacana, Duida-Marahuaca, La Neblina, Sierra de Perijá), deben implementarse las modificaciones y/o reformulaciones legales pertinentes que posibiliten la gestión y ejecución de lo anteriormente señalado, facilitándoles además la posibilidad real de desarrollar determinados renglones agropecuarios y/o agroforestales, rentables y concordantes con las variables ecológicas del caso, (Silvicultura, cultivos conservacionistas, fauna silvestre, etc...).

II. Organizaciones Económicas:

Las muy contadas y relativamente recientes experiencias existentes en materia de **empresas agrarias indígenas comunitarias,** nos indican tanto la conveniencia de profundizar como la necesidad de mejorar este tipo de estructuras organizacionales. Ya que ellas, concebidas como organizaciones autogestionarias de Primer y Segundo Grado, pueden permitir por una parte conectar favorablemente a las comunidades con la economía regional y nacional sin desarticular sustancialmente el sistema socioeconómico tradicional de las mismas y, por la otra, pueden facilitar la participación y progresivo control por parte de ellas sobre aquellos mecanismos básicos y fundamentales del proceso económico (transporte, procesamiento y conversión, comercialización).

Mediante esta alternativa factible y viable, cabe por lo tanto la posibilidad de reforzar y mejorar los actuales sistemas de producción indígena, ligados de una u otra forma hoy en día al mercado externo y, paralelamente, facilitarles a las comunidades el acceso al poder de negociación, el cual les permita asumir y dirigir adecuadamente sus relaciones con los mercados regionales y nacionales.

Es por ello que consideramos importante apoyar e intensificar el mejoramiento y progresiva consolidación de este lineamiento organizacional, para con las Minorías Etnicas Autóctonas del país.

III. Financiamiento para la Producción:

Las comunidades indígenas que se han beneficiado relativamente de algún financiamiento crediticio, han sido en la mayoría de los casos mediante régimen individual y en base a partidas desproporcionadas o dislocadas de la realidad. Ello ha generado, consecuentemente, graves limitantes en la gestión económica comunal propiamente dicha, y ha propiciado subsiguientemente mejoramientos personales esporádicos que desembocan muchas veces en situaciones de endeudamiento y/o de crisis de autoridad y solidaridad interna; las cuales originan a su vez resquebrajamientos en la estructura comunitaria, coherente y funcionalmente existente hasta ese momento.

Frente a esto, consideramos necesario la implementación y aplicación de un sistema crediticio específico para las organizaciones económicas indígenas (tanto de Primer como de Segundo Grado). El cual tendría que regirse, entre otros, mediante los siguientes parámetros básicos: régimen comunitario; normas procedimentales ágiles y accesibles; movilización oportuna de las partidas crediticias requeridas; asignación del monto crediticio en función de las exigencias y potencialidades reales del caso.

IV. Comercialización:

Las comunidades indígenas que producen excedentes comerciables generalmente se encuentran minimizadas y obstruidas en sus posibilidades reales para ubicar adecuadamente estos excedentes en el mercado regional y/o nacional. Esto obedece, básicamente, a la carencia de recursos o facilidades operativas de las mismas para dinamizar y consolidar en igualdad de condiciones, sus relaciones comerciales con los mercados externos.

Esto obliga prácticamente a las comunidades a escoger entre dos alternativas: producir y ubicar sus excedentes en función de las condiciones estipuladas por el **intermediario** de turno, o,

simplemente, no producir excedentes para el mercado externo.

Además, diversos insumos básicos exógenos (divisibles o indivisibles) requeridos por las comunidades para satisfacer determinadas necesidades manifiestas (inducidas o no por los elementos externos), les llegan generalmente a precios especulativos y frecuentemente de manera intermitente.

En base a estas situaciones, consideramos de suma importancia la implementación de dos niveles mútuamente complementarios: por una parte, la estructuración de organizaciones intercomunitarias de transporte y, por la otra, centros de acopio bivalentes comunitarios o intercomunitarios, según las capacidades y potencialidades del área en cuestión.

Ambas acciones revisten trascendental importancia en función de facilitar la consolidación de una sana diversificación en la producción comunitaria, así como en la posibilidad real de mantener un ritmo adecuado en el mejoramiento integral autosostenido de las propias comunidades indígenas.

V. Dinamización Cultural:

En la conceptualización y orientación de un proceso de mejoramiento integral, consideramos contraproducente abordar independientemente la gestión económica de la gestión cultural, o apoyar unilateral y desproporcionalmente a una de las dos, y que ambos niveles se complementan recíprocamente en la realidad y se entrecruzan e interrelacionan en función de dinamizar la estructura societaria, como una totalidad coherentemente establecida y mantenida a través del tiempo.

En este sentido, una dinamización cultural adecuadamente dirigida y simultáneamente emprendida con respecto a la gestión económica en las comunidades indígenas, además de facilitarles la posibilidad real de activar sus propias creatividades socio-culturales, reviste también suma importancia a los fines de disminuir y superar problemas específicos de dispersión, individualización y de conflictos internos que tienden a confrontar estas comunidades, como consecuencias de la incidencia de ciertos y determinados factores etnocidas existentes en la dinámica regional y nacional.

Por ello, consideramos fundamental la implementación y apoyo estatal a los talleres artesanales comunitarios; la promoción y organización de encuentros culturales étnicos e interétnicos a nivel regional y nacional; el establecimiento de estaciones radiales regionales para la transmisión de conocimientos intra e interculturales; la estructuración de adecuados programas turísticos regionales para y con la efectiva participación de las comunidades indígenas del caso.

En este orden de ideas, cobra especial relevancia la implementación y ejecución de la Educación Intercultural Bilingüe en las áreas indígenas del país. Este macro lineamiento, por su complejidad y transcendencia, amerita el concurso decisivo e intenso del Ministerio de Educación, con la colaboración concertada de las Universidades y demás organismos docentes e investigativos existentes, así como con la necesaria participación de delegados indígenas por cada una de nuestras Minorías Etnicas Autóctonas.

Esto último, afortunadamente, ya ha sido positivamente interpretado a través del Decreto N° 283 del 20 de septiembre de 1979. Estando su respectiva implementación prácticamente lista y su ejecución muy próxima a ser una realidad concreta en las principales áreas indígenas del territorio nacional.

Por lo tanto, estamos convencidos que a través de la ejecutoria de este régimen educativo cónsono con las especificidades y exigencias de nuestras Minorías Etnicas Autóctonas, se propiciará y facilitará también la adecuada consolidación de los otros lineamientos básicos expuestos en este ensayo.

VI. Promoción, Capacitación Práctica y Asistencia Técnica:

Antes de señalar nuestras observaciones específicas sobre este sexto lineamiento, consideramos procedente exponer las siguientes consideraciones preliminares.

En primer término, cuando hablamos de un proceso agrario autogestionario en nuestras Minorías Etnicas Autóctonas (el cual implique un mejoramiento socio-económico de las mismas), creemos imprescindible referirnos a los recursos humanos. No entendiéndolos como simple factor de producción o como fuerza de trabajo, sino más bien como factor actuante fundamental del proceso, que requiere preparación y organización a fin de que su desenvolvimiento sea más eficiente con respecto a la dinámica que le toca enfrentar y resolver.

En segundo término, pensamos que un proceso agrario que implique mejoramiento socio-económico, no significa apenas crecimiento económico o índices elevados de productos internos brutos; mucho menos circunscrito solamente a la efectiva y lucrativa explotación de los recursos naturales de una determinada región a través de la inversión de cierto capital. Sino que más bien signifique un complejo mayor de acciones y resultados con un objetivo más global. Que tenga ciertamente como finalidad especial el bienestar humano, a través de medios que le permitan a la colectividad obtener un mejoramiento económico, espiritual, cultural y social basados en las propias exigencias de las comunidades.

En este sentido, el proceso agrario debe ser un macro instrumento al servicio del hombre indígena, de la familia indígena, de la comunidad indígena y de las Minorías Etnicas Autóctonas,

en una forma total y plena. Por lo tanto, los recursos humanos indígenas del país no sólo deben ser agentes dinámicos de un proceso agrario nacional sino que, además, han de ser los beneficiarios, objetivos y fin de cualquier esfuerzo dirigido a ese nivel. Es decir, que el hombre indígena debe ser objeto y autor del proceso agrario que le concierne.

Con esto, queda claro que al referirnos a recursos humanos en materia de Reforma Agraria para áreas indígenas, estamos pensando en el hombre como agente de transformación de su medio, capaz de analizar su realidad, criticarla, proponer alternativas de cambio, con miras a su propio bienestar y el de los suyos, participante en la toma de decisiones que afectan a él y a su medio.

Hechas estas consideraciones, debemos señalar con respecto al presente lineamiento la estrecha interrelación y complementaridad existente entre la promoción, la capacitación práctica y la asistencia técnica; concebidos como posibles medios importantes al servicio de un proceso agrario autogestionario en nuestras Minorías Etnicas Autóctonas.

Un proceso agrario con estas características, debería necesariamente conjugar la orientación y la labor de estos tres medios, en función de lograr el máximo y eficiente desenvolvimiento de los recursos humanos autóctonos.

En este orden de ideas, tanto la promoción como la capacitación práctica y la asistencia técnicas, no deben concebirse como acciones o servicios infinitos en el tiempo; es decir, perdurables mientras existan comunidades indígenas. Ya que, de ser así, ello implicaría adjudicarle al hombre o a la comunidad indígena una condición de ente estanco, no creativo e incapaz de dominar y posesionarse de aquellos conocimientos e instrumentos que le permitan, en un momento determinado, asumir plenamente su autogestión.

Lamentablemente, aún seguimos manejando generalmente a estos medios en una forma unilateral, arbitraria y paternalista. Propiciando y perpetuando la dependencia de la comunidad hacia la "necesaria presencia" e "insustituible labor" del promotor, de la demostradora social, del perito, del técnico, venido de afuera. Por ello, no nos preocupa muchas veces de ver en la práctica cómo las ausencias (voluntarias o no) de estos agentes producen un "vacío" en la comunidad y la "paralización" de la programación en marcha.

En la medida en que entendamos cabal e integralmente la trascendencia última de esta interrelación, en la medida en que internalicemos las positivas o negativas influencias (directas e indirectas) que ella puede generar en los demás niveles del proceso agrario y en la medida en que visualicemos la trascendental función retroalimentadora que ella puede cumplir para la progresiva consolidación del mismo; en esa misma medida estaremos en la capacidad de reorientar adecuadamente las diversas líneas programáticas, convergentes hacia un proceso agrario cada vez más autogestionario.

Lo sustentado sobre este lineamiento nos permite llegar a cuatro conclusiones básicas:

a) La promoción, la capacitación práctica y la asistencia técnica deben, operativa y funcionalmente, conjugarse y complementarse permanentemente.

b) Ellas no pueden ser un fin en sí mismas, sino medios para la consecusión de un objetivo central y común: el mejoramiento comunitario integral.

c) En la consecusión de dicho objetivo, sus diversas líneas de acción deben propiciar y apoyar al máximo la autogestión comunitaria.

d) Para que esto último sea una progresiva realidad, el promotor, el capacitador y el asistente técnico, deben convertirse en agentes plenamente comprometidos con los problemas de la comunidad; de manera que sus esfuerzos y acciones estén impregnadas de aprendizaje, de solidaridad y de conocimientos para con la propia comunidad.

VII. Apoyo Regional y Nacional a las Federaciones y Confederación Indígena:

A partir de 1972, la población indígena del país emprende su organización a nivel regional y nacional, a fin de conjugar y canalizar tanto sus esfuerzos como sus exigencias específicas, en función de cristalizar el efectivo reconocimiento a sus derechos como venezolanos y como Minorías Etnicas Autóctonas.

Frutos innegables de esta sana y justa lucha, son la existencia actual de seis Federaciones Indígenas Regionales (Zulia, Apure, T.F. Amazonas, Bolívar, T.F. Delta Amacuro, Anzoátegui) y de la Confederación de Indígenas de Venezuela. Las cuales surgieron circunstancialmente entre 1972 y 1973 con plena personalidad jurídica; pero que, debido a algunos intereses anti indígenas lamentablemente aún existentes en nuestro país, han ido experimentando y sufriendo ciertos obstáculos de orden logístico-operativos generados por conceptos y actitudes tergiversadas de la realidad.

Frente a esto, estamos convencidos de la necesidad e importancia que reviste para el país y para su población Etnica Autóctona, el poder contar con un movimiento indígena sanamente consolidado; el cual tenga el derecho y la posibilidad real de dinamizar ordenadamente sus potencialidades socio-culturales y aportar todas sus capacidades creativas, en pro del efectivo mejoramiento integral de cada una de las Minorías Etnicas Autóctonas.

En este sentido, consideramos que tanto los Organismos públicos y privados como el Estado nacional, deben reconocer inequívocamente y apoyar decididamente la sana consolidación del movimiento indígena venezolano; sobre la base de una adecuada cohesión y genuina representación del mismo, a partir de las propias comunidades y etnias existentes. De manera que dicha organización colabore y participe, significativamente, en la formulación-implementación-ejecución y evaluación de una verdadera política indigenista oficial, encuadrada en los principios de la autogestión, del ecodesarrollo y del etnodesarrollo nacionalísticamente entendidos.

VIII. Cobertura Médica-Asistencial:

Este lineamiento de acción es sumamente importante que sea implementado-ejecutado y controlado directamente por el Estado. Ya que la práctica y ejecución aficionada de dicho servicio básico por terceras personas u organizaciones seudo-humanistas, ha propiciado el enquistamiento de ciertos proselitismos aparentemente religiosos pero altamente atentatorios contra la libertad espiritual, la sana solidaridad interna y contra la propia identidad socio-cultural de algunas de nuestras Minorías Etnicas Autóctonas.

En este sentido y en base al propio ordenamiento técnico-administrativo del estado venezolano, es necesariamente impostergable que dicho lineamiento sea plenamente asumido y ejercido por el Ministerio de Sanidad y Asistencia Social, sin descartar la posible colaboración controlada de aquellos otros órganos oficiales con que cuenta el Estado para el logro de tal objetivo.

A este respecto, consideramos importante contemplar un presupuesto adecuado y claramente establecido, así como una programación adaptable a las características geoclimáticas y socio-culturales de las respectivas áreas y etnias autóctonas; a través de lo cual se garantice tanto la dotación contínua de los recursos exógenos requeridos, como la capacitación y participación intensa del indígena en la propia implementación y ejecución de dicho lineamiento médico-asistencial.

IX. Infraestructuras Básicas:

Es suficientemente conocido y comprobable que, en lo que respecta a las áreas indígenas selváticas y fronterizas del territorio nacional, se hace sumamente difícil lograr la adecuada ejecución de ciertas y determinadas obras físicas, socio-económicamente aconsejables y manifiestamente exigidas por las propias comunidades. Ello debido a diversos factores adversos existentes (potencialmente superables o no, pero reales) como son entre otros los siguientes: las apreciables distancias entre el área o comunidad indígena y el centro operativo ejecutor; las adversas características geoclimáticas de dichas áreas; las excesivas aspiraciones económicas del contratista de turno; la poca efectividad de supuestas tecnologías aconsejables para dichas áreas.

Por otra parte, en función de un adecuado proceso agrario autogestionario es conveniente e importante adjudicarles a las propias comunidades y etnias del caso, una mayor cuota de participación y responsabilidad en la ejecución de ciertas y determinadas obras físicas de interés comunitario o intercomunitario. Como son por ejemplo: el mejoramiento de vías terrestres y fluviales; la construcción de acueductos, galpones de almacenamiento, escuelas, dispensarios; la construcción de instalaciones pecuarias (corrales, vaqueras, cercas, etc.); la auto-construcción o refacción de viviendas; la auto-construcción de talleres artesanales; la construcción o instalación de sistemas de riego.

Mediante esta orientación para con este lineamiento consideramos que se lograrían mayores beneficios y dividendos por ambas partes (Estado y Comunidades) ya que posibilitaría una mayor y sana capitalización local, permitiendo a su vez cierta reducción en el costo de las propias obras. Además, propiciaría la introducción y consolidación de positivos aportes autóctonos, en vista al progresivo establecimiento de arquitecturas étnicas específicas; las cuales se ajustarían mejor tanto a las necesidades como a los requerimientos culturales de cada región en particular.

COROLARIO

Para que se cristalice una efectiva conjugación de los recursos del Estado (existentes y distribuidos en diversos organismos oficiales), en función del establecimiento de una real concertación interinstitucional en torno a los nueve lineamientos básicos de acción antes esbozados, se hace imprescindible estructurar y decretar un instrumento técnico-administrativo que garantice la viabilidad, cumplimiento, seguimiento, de estos lineamientos programáticos y convergentes al logro de una misma meta trascendental: el mejoramiento integral y autogestionario de nuestras Minorías Etnicas Autóctonas, asentadas en áreas rurales-selváticas y fronterizas del territorio nacional.

En tal sentido, consideramos que los **Proyectos Integrales de Desarrollos Etnicos Autóctonos (PROINDEA)**, pudieran convertirse en ese instrumento técnico-administrativo requerido.

Esta última proposición nos es adecuadamente viable y factible, en base a las siguientes consideraciones del caso:

a) Siendo los parámetros básicos a contemplar en la adecuada formulación e implementación de un proyecto integral de desarrollo, los que siguen: Area Geográfica específica y homogénea, distribución espacial de sus com-

ponentes, jerarquización de las prioridades, máximo aprovechamiento de los recursos locales y, planificación integral de los niveles de acción, podemos constatar que todos ellos responden y se adecúan a las exigencias y características específicas de las diversas áreas indígenas, tanto rurales como selváticas y fronterizas del país (señaladas anteriormente).

Estas diversas áreas geográficamente específicas y homogéneas, en su mayoría se corresponden y conjugan con una respectiva especificidad y homogeneidad étnica autóctona. Lo cual debe facilitar o simplificar la adecuada y simultánea gestión de las dos vertientes fundamentales del desarrollo integral: la económica y la cultural.

El Estado cuenta con suficientes recursos financieros, que permitirían asegurar una adecuada continuidad en la ejecución de este tipo de proyectos, los cuales, por lo demás, no requerirían de inversiones astronómicas o inaccesibles si nos regimos por los principios y lineamientos expuestos en el presente trabajo. A este respecto y como simple dato, es interesante señalar las metas financieras establecidas para el subsector población indígena por el **VI PLAN DE LA NACION:** en materia de dotación de tierras Bs 179.100.000; en materia de infraestructuras Bs 135.100.000; en créditos agropecuarios Bs 122.500.000; en créditos artesanales Bs 6.700.000; en capacitación práctica Bs 81.300.000; en Organizaciones Económicas Indígenas y Activación Cultural Bs 45.000.000. Todo lo cual suma la cantidad de Bs 569.700.000.

Si de estos recursos estimados, se pudiera asegurar por lo menos el 50% de los mismos (Bs 284.850.000), estaríamos aún así en buenas condiciones de formular-implementar y ejecutar los **PROINDEA** aquí propuestos.

d) En la actual población indígena venezolana existen suficientes voluntades y capacidades internas (suceptibles de aumentar y/o de mejorar) que garantizarían una efectiva participación inicial de las diferentes etnias autóctonas, en la formulación-implementación y ejecución de estos diversos proyectos integrales de desarrollos étnicos autóctonos.

Por último y en base a todo lo anteriormente expuesto, no nos queda más que señalar lo siguiente: será realmente posible lo aquí propuesto si, para ello, el estado venezolano asume una decisión política y nacionalista del más alto nivel.



RE-ESTRUCTURACION EN LA CORDILLERA DE MERIDA EN RELACION AL CAPITALISMO Y AL URBANISMO EMERGENTE

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO*

En la región andina las haciendas no llegan nunca a tener el tamaño que tienen en las grandes llanuras de Venezuela, y es la única región donde el campesino a menudo tiene tierra, en propiedad privada y/o colectiva (teniendo gran parte de dichas tierras su origen en los antiguos resguardos indígenas, los cuales duraron en Mérida hasta finales del siglo XIX). Tradicionalmente productora de papa y de maíz en la época prehispánica y a principios de la colonia, la región ha modificado su producción según los cambios del mercado nacional e internacional, en lo que concierne a las haciendas. A la papa y al maíz se agregó el trigo, luego el cacao, el ganado, la caña de azúcar, después el café. Hoy se trata de poner el énfasis aparentemente, en los planes oficiales, en el cultivo de hortalizas, flores y plátanos, pero en relación a los campesinos.

El sistema capitalista que está invadiendo la región se manifiesta básicamente a través de dos fenómenos:

1.- La invasión de la empresa agrícola en ciertos sectores.

2.- El urbanismo emergente, fenómeno ligado en la Cordillera al crecimiento desmesurado y caótico de la Universidad de los Andes, la cual constituye el fundamento de la economía merideña, por ser Mérida la única ciudad-universitaria de Venezuela. Este crecimiento indiscriminado de la Universidad de los Andes en fecha reciente corresponde a una educación de masa, la cual representa actualmente para el venezolano el principal medio de acceso a mayores ingresos dentro del marco de la riqueza petrolera.

Este urbanismo adquiere en Mérida características particulares ya que destruye la zona rural sin aportar fuentes de trabajo en el sector industrial (ya que no hay industrias) y en el comercial (muy reducido) como sucede en otras ciudades del país.

Procuraré mostrar la consecuencia de ambos fenómenos sobre la población rural de la región, distinguiendo para el análisis diferentes zonas:

1.- Zona rural con presencia de empresas agropecuarias y técnicas modernas de producción presentadas por organismos de desarrollo.

2.- Zona donde se probó la Reforma Agraria.

3.- Zona rural afectada directamente por el urbanismo emergente.

Zona rural con presencia de Empresas Agropecuarias y Técnicas Modernas.

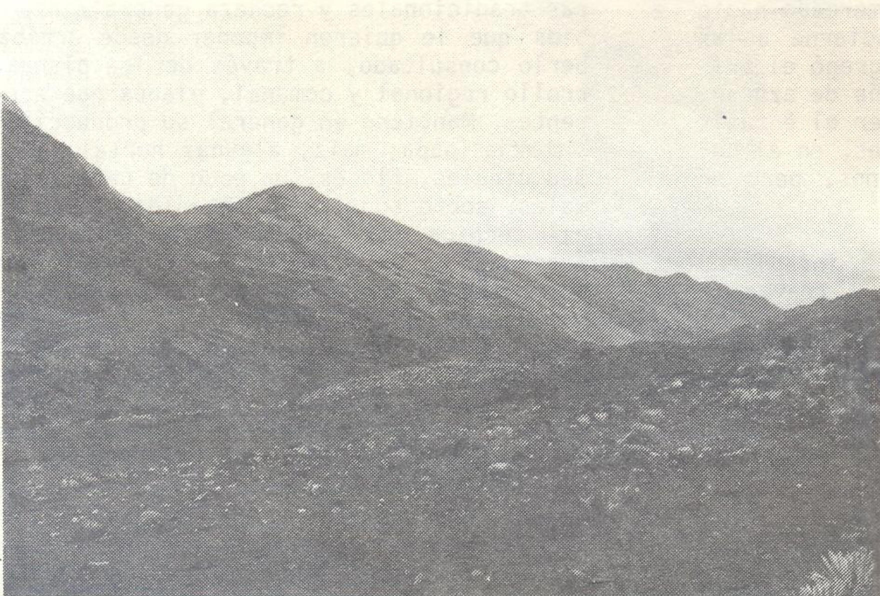
El campesino sigue aferrado a sus estructuras tradicionales y rechaza generalmente los cambios que le quieren imponer desde arriba sin haberlo consultado, a través de los planes de desarrollo regional y comunal, planes que son incoherentes. Mantiene en general su producción de subsistencia (papa, maíz, algunas hortalizas, plantas medicinales, flores, un poco de café, algunos animales, sobre todo aves) obtenida con la tradicional técnica del conuco que le basta, porque corresponde a su concepción del mundo (concepción del trabajo, de la tierra, de la familia, del espacio, concepción mítica...). Su resistencia se manifiesta principalmente hacia las nuevas técnicas importadas por los organismos encargados del desarrollo (CorpoAndes, IAN, Universidad de los Andes con su Facultad de Ciencias Forestales). No se deja impresionar con las cosechas obtenidas por las vecinas empresas agrícolas que sirven de modelo (por ejemplo, en los Bailadores, en la Culata Baja), o por algunos campesinos que se han dejado convencer por las nuevas técnicas (por ejemplo, en la zona de Mucuchíes, para las papas y las hortalizas).

En efecto, en muchos casos de campesinos que se han dejado convencer por los programas de desarrollo para mejorar su producción tradicional, la falta de supervisión y de asistencia técnica ha provocado desastres, los cuales han podido ser evaluados por los demás campesinos quienes han visto esto como un fracaso de las técnicas modernas y una locura de los programas oficiales, lo que naturalmente viene a reforzar su rechazo.

Este es el caso por ejemplo del empobrecimiento de los suelos en ciertas zonas parameras (agregado al constante riesgo de erosión que se confronta en esas zonas) lo que se debe al reemplazo del estiércol tradicional por fertilizantes modernos, pagados con subsidios del gobierno a fin de intensificar la producción de papas. Se empezó a utilizar el fósforo y el potasio en for-

* Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.







ma irracional, lo que tuvo como efectos: 1°) el empobrecimiento del suelo, 2°) la contaminación del río Chama, el río más importante en la Cordillera de Mérida para la formación de suelos. Este es el caso de muchas pendientes de los alrededores de Mucuchíes, donde ya no se puede sembrar papas.

En otras zonas las papas están altamente contaminadas con organoclorados (especialmente DDT, Endrín, Dieldrín), los cuales fueron muy efectivos en ciertas regiones del país para combatir el chipo y el anófeles, pero han contaminado las papas en tal forma que éstas luego ni siquiera podían utilizarse como alimento para los animales.

Como respuesta a estos problemas la política reciente del Gobierno fue de suprimir los subsidios, de modo que los pocos campesinos que antes los recibían se están quejando ahora y los reclaman.

Se puede decir sin exagerar que los dos aportes de la civilización occidental que fueron aceptados sin mayor problema por los andinos hasta ahora, primero el arado y recientemente el uso de fertilizantes y pesticidas, han resultado a menudo perjudiciales por la falta de orientación en su uso.

Ciertos organismos (especialmente la Universidad de los Andes) procuran actualmente, mediante microprogramas radiales, por ejemplo, programas organizados por la Dirección de Extensión, de pasar "mensajes educativos" a los campesinos andinos, con respecto a la utilización de insecticidas y pesticidas, las técnicas de producción, las medidas de prevención de la erosión, especialmente en relación al cultivo en pendiente con arado. Pero existe poca receptividad por parte del grueso del campesinado hacia dichos programas, en parte por el vocabulario utilizado en dichos "mensajes", y porque con éstos se le refuerza la imagen que él sabe, como campesino, que se tiene de él en la ciudad (de donde se emiten dichos programas): un individuo "que trabaja con el sudor de su frente", pero que es un ignorante y un tonto ya que se le está enseñando como hacer su propio trabajo, cuando se dedica a esto desde siempre, desde varias generaciones.

De las nuevas solicitaciones hechas este año por Fedeagro al Gobierno para una "nueva" política agropecuaria, se pueden deducir las fallas de la política anterior:

1.- La falta de una infraestructura vial, de riego, de drenaje, de electrificación, o el no mantenimiento de la infraestructura cuando por acaso existe.

2.- El enorme retraso en el pago de las cosechas entregadas por los campesinos que han adherido a algún programa de producción y distribución.

3.- El grave problema de la distribución. Se ha argumentado demasiado, en relación a ésta, la falta de mercado; pero en realidad se trata, en un país que importa casi todo lo que come, de la falta de una planificación racional por parte de la Corporación de Mercadeo Agrícola, el organismo responsable de la distribución. Esto se ha visto y sigue viéndose en la Cordillera especialmente en relación a las papas de la zona de Mucuchíes y al plátano de El Vigía.

4.- La falta de créditos agrícolas dados en forma racional y objetiva, la falta de financiamiento para la construcción de silos y almacenes en zonas donde se ha logrado, después de muchas dificultades, la cooperación del campesino para mejorar la producción (principalmente en las zonas de Mucuchíes y El Vigía)(mejorarla para qué?).

5.- Hay que agregar a esta lista el boycoteo sistemático que se hace a la producción campesina cuando se presenta a ciertos mercados.

6.- Finalmente, la falta de asistencia técnica sistemática y supervisión racional, dentro de programas que se debieran planificar de acuerdo con el campesino, tomando en cuenta (cosa que no se ha hecho nunca) su peculiar visión del mundo, de la comunidad, de la naturaleza, del trabajo, de la familia, de la tierra, y sus necesidades **reales** (y no las necesidades que se decide arriba que son las suyas, sin haberlo consultado previamente).

La Federación Campesina, que en la región andina agrupa sólo a una **minoría** de campesinos, pide esencialmente y con urgencia la creación de una infraestructura vial y, sobre todo, la creación de una distribuidora única de insumos, para que el campesino que quiera participar en el mercado regional y nacional no caiga en manos de los innumerables distribuidores que fungen de intermediarios, y para que no pierda sus cosechas.

Los resultados de la pésima política agropecuaria se ven fácilmente en el hecho de que el país se da el lujo de gastar sus petrodólares en importación de comida, lo que produce una terrible dependencia alimenticia externa. Esto es menos comprensible aún en una **región** como la **andina**, que **en el pasado** ha sido **siempre esencialmente agrícola**, no sólo en la Colonia y después, sino desde la época prehispánica. Esto muestra todas **las contradicciones de un plan de desarrollo regional** donde se unen esfuerzos para incentivar al campesino para que adopte las nuevas técnicas y, cuando (lo que es muy raro) lo ha aceptado y que ha logrado una producción extra, obstaculizar la distribución de ésta, lo mismo en Mérida como a nivel nacional. No es sorprendente entonces que los otros campesinos rehusen adoptar dichas técnicas y colaborar en los programas.

Aquí se verifica curiosamente **una inversión de las categorías del modelo de desarrollo:** en éste se supone en efecto que el organismo encargado del desarrollo representa la mente "racional",

mientras que el campesino, en el otro polo, es representante de la "mente mágica" (por no decir "irracional"). Ahora bien, el campesino del Páramo de Mariño o de la Culata Alta, o de cualquier otra zona, se siente muy racional y adulto frente a esos locos programas de desarrollo originarios de la ciudad, que propugnan la utilización de técnicas nuevas para obtener una enorme producción, la cual luego no se puede vender y se pudre.

Zona donde se probó la Reforma Agraria.

Ahí fueron también desalentadores los resultados, debido como siempre a la defectuosa y absurda planificación: En la misma región donde el campesino es propietario de su tierra en muchos casos, repartieron tierras, en dicho programa de reforma agraria, a campesinos sin tierra, pero **provenientes de otras regiones o zonas**, lo que tuvo como consecuencias:

a) La imposibilidad para estos inmigrantes que se desconocían entre sí, de formar una verdadera comunidad y establecer una cooperativa, pues las comunidades tradicionales están siempre integradas por gente **emparentada** y, por esto, comprometida en un intercambio constante de bienes y servicios (entre los cuales la conocida "mano e' vuelta"), lo que no podía ser el caso de esas **comunidades artificialmente creadas por la Reforma Agraria**, con gente que se desconocía entre sí y no participaba en una misma visión del mundo.

b) Conflictos entre campesinos nuevos y población campesina autóctona y vecina, que veía a los primeros con malos ojos y no entendía su presencia.

c) El rechazo ahí también de las técnicas modernas de cultivo, así como del trabajo cooperativo. Rechazo también de las casas que se vieron obligados a comprar, pero sin la libertad de modificarlas y usarlas según su conveniencia (se les prohibía, por ejemplo, cultivar hortalizas al lado de las casas y criar gallinas y cochinos, como acostumbra hacer el campesino).

d) El fracaso en las cosechas y, por ende, la imposibilidad de pagar los créditos.

e) El traspaso finalmente de las parcelas de reforma agraria por parte de los campesinos a unos individuos (a menudo extranjeros, italianos por ejemplo) quienes montaron ahí unas fincas-empresas agropecuarias modernas para abastecer el mercado merideño (Este fue el caso, por ejemplo, de Valle Grande de Mérida).

De todos modos, **con o sin tierra**, con Reforma Agraria o sin ella, se mantiene un nivel muy bajo en la producción, por la **tendencia a rechazar las nuevas técnicas y a mantener una economía de subsistencia**. He procurado explicar las razones de ello en otra parte **(1)**. Pero ahora hay que que agregar la irracionalidad de los planes de desarrollo regional, que provocan la desconfianza natural del campesino.

El rechazo del campesino a los planes de desarrollo y a las técnicas importados de la ciudad no se debe en efecto únicamente al fracaso de éstos, por su errónea concepción (al no tomar en cuenta todos los factores) y su falta de verdadera planificación y de previsión auténtica; no se debe tampoco a una terquedad, irracional y caprichosa de su parte, sino que tiene **profundas raíces** en su propio modelo cultural, en su propia concepción del mundo. Y, sobre todo, sería difícil y absurdo querer pretender que este sistema de producción (el conuco) no haya tenido éxito en épocas anteriores (y el campesino lo sabe), en la época de la Venezuela principalmente agrícola y todavía no afectada por el modelo de desarrollo y la riqueza petrolera. El campesino que trabaja su conuco es con toda probabilidad, en la actualidad, el único venezolano en ser autosuficiente (como lo es el indígena americano cuando ha logrado mantener su propia cultura, cuando no ha sido todavía desculturizado y no reculturizado), y en no depender del ingreso petrolero, de la carrera al consumo, de las mil y una necesidades creadas y, sobre todo, de la corrupción. Es probablemente el único venezolano en ser todavía auténtico, aunque él mismo no lo sepa.

La necesidad de suprimir en Venezuela de fines del siglo XX (y especialmente en la Cordillera de los Andes ya que es el caso que mejor conozco) **el sistema de producción representado por el conuco, no está en función de éste**, de sus técnicas y de sus resultados **en sí**, sino que está en función de la necesidad que se le presenta al país y al estado venezolano de desarrollar un sistema de producción diferente, en vista de un mercado nacional (se dice).

Sin embargo, si se llegara a destruir en la Cordillera el sistema del conuco (como ya se ha empezado a hacer) sería destruirlo **por nada**, vanamente, sin posibilidad real de sustituirlo por otro sistema. El resultado no sería "más producción", sino "cero producción", con decepciones, amargura y abandono de la tierra por parte del campesino. No se puede en efecto suprimir de un día para otro toda una concepción del mundo, para reemplazarla experimentalmente por otra, lo que es un gran riesgo de perderlo finalmente todo. El conuco forma parte en efecto de toda una Weltanshauung. No hay ejemplo de un cambio similar, repentino, en la historia de la humanidad. Tampoco logró hacerlo el español en la Cordillera, después de que han pasado cuatro siglos y medio de su conquista de estas tierras (conquista guerrera, pero no cultural).

Si se quiere desarrollar el país en función de una producción para un mercado nacional, habría que **pensar en otra forma de lograrlo.** Porque, al destruir el conuco, se destruye al campesino, no sólo en tanto que **conuquero**, sino en tanto que **hombre**; se destruye su dignidad de ser humano, para hacer de él o un ser acomplejado e inseguro, sin defensas, o un ser corrupto y consumista.

Zona directamente afectada por el Urbanismo Emergente.

1°) Zona donde los campesinos, propietarios y pequeños productores en una economía generalmente de subsistencia, vieron su **comunidad invadida de repente por la urbanización**, a causa de estar situada en la zona de expansión de la ciudad de Mérida. El caso más típico de esto es la Pedregosa.

En dicha zona los campesinos han reaccionado en forma inteligente, aunque desastrosa para la agricultura: Están abandonando la agricultura para transformarse en efecto en pequeños empresarios de la construcción y en rentistas, gracias al ingreso que ahora perciben del alquiler, a gente de la ciudad, de viviendas que ellos han construido a muy bajo costo en sus propios terrenos, pero que alquilan siempre a precios más altos, siguiendo la inflación. Esto me ha sugerido la idea de que el campesino venezolano (por lo menos el andino, que tiene tierra) tiene dificultades de profundo origen para adaptarse al sistema capitalista en tanto que productor, en tanto que empresario agropecuario, o en tanto que asalariado; mientras que se adapta fácilmente al mismo en tanto que rentista(2).

2°) **Zona rural donde se urbanizó en tierras de haciendas** y donde el campesino, que no era propietario y trabajaba como peón en dichas haciendas (de ganado, caña de azúcar, trapiches), quedó sin su fuente tradicional de trabajo y tuvo que reubicarse en otros sectores de la producción (construcción, servicios públicos) o se vio obligado a migrar. Un ejemplo típico de este caso es Zumba.

En las comunidades afectadas y transformadas por el urbanismo, la mujer es un importante factor de cambio: es la primera en presionar al marido para que abandone la agricultura. Las hembras frecuentan más la ciudad que los varones e introducen cambios en la concepción de la casa, de la cocina, de la familia, en los horarios, en las actitudes... En la zona rural la mujer dominaba en el hogar, en la familia y en el parentesco (fuerte tendencia matrilineal y matrilocal) así como en la organización de ciertos trabajos colectivos, mientras que el varón dominaba simbólicamente en la concepción bio-social y en la práctica ritual(3).

Ahora, con la búsqueda de la pareja en la ciudad se está acabando la fuerte endogamia tan característica de la etapa anterior, pero sin con tradicción con ésta; en efecto existía también antes un ideal de exogamia, el cual ahora puede ser cumplido en la nueva situación de la región (urbanismo creciente, fuerte inmigración de campesinos venezolanos de otras zonas así como de colombianos). Pero se trata de una **exogamia azarosa**, y de una matrifocalidad obligada, factor de gran inestabilidad familiar: En efecto, en la situación rural **la madre-soltera** era la condición normal de toda muchacha antes de adquirir el status de mujer adulta (biológica y socialmente, por ser ya madre de varios hijos), status que entonces le permitía independizarse de su madre(4). La familia respaldaba a sus hijas embarazadas y ayudaba a criar a sus hijos. Mientras que, **en la ciudad**, esta etapa iniciadora es sustituída por una condición definitiva de madre-soltera, con compañeros ocasionales y sin el respaldo familiar (moral y económico), **situación engendradora de angustia para la mujer** como para sus hijos. Estos últimos, en la zona rural, formaban parte integra de la familia materna, eran protegidos y criados por los abuelos maternos, y herederos de éstos a menudo.

En relación a la **representación del hombre y de la mujer**, la situación urbana aporta también unos cambios importantes: en la situación rural, en efecto, el varón, por ser el único adulto considerado perfecto bio-socialmente **(5)** era el intermediario natural y directo entre el mundo profano y el mundo sagrado mientras que, con el urbanismo emergente de Mérida y otras ciudades de la Cordillera, y la importación violenta a la región de centros mágico-religiosos y terapéuticos en proceso de desarrollo en toda Venezuela, especialmente en lo que trata del culto de María Lionza y afines, cultos generalmente llamados "espiritistas" o "espiritualistas" y que son un fenómeno netamente urbano, como dice Roger Bastide **(6)**, sobre la mujer reposa ahora todo el peso simbólico del ritual: ella se vuelve el personaje central de éste, el intermediario directo con el mundo sagrado, la medium y la sacerdotisa; mientras que, en la zona rural no tenía participación tan directa en los rituales y no era sino intermediaria indirecta en la relación del mundo profano con el de los dioses(7).

Las **causas más inmediatas** de la conversión del campesino a estos nuevos cultos se pueden buscar:

a) En la situacjón inestable, generadora de angustia, de la mujer en relación al fenómeno urbanístico, nuevo en la región.

b) en la necesidad de curar a los enfermos. Y en relación directa con esta última causa tenemos otra:

c) la pérdida siempre en aumento de los médicos rurales tradicionales (mojanes o shamanes andinos, yerbateros, sobadores y brujos),

d) el no funcionamiento o pésimo funcionamiento de los centros médicos asistenciales (hospitales, medicaturas, dispensarios, ambulatorios, etc.) y el alto costo de la medicina privada, de modo que la medicina occidental no puede sustituirse por el momento a la medicina tradicional.

Como **causa mediata** de gran importancia, tenemos finalmente el esquema conceptual mismo del **campesino acerca de la enfermedad, el cual se adapta mejor a un tipo de centros terapéuticos donde encuentra en forma integrada la asistencia médi-**

ca, económica, mágico-religiosa en general, unida a una concepción mítica que él entiende, que a instituciones urbanas donde las funciones se encuentran separadas (a través de hospitales o medicaturas por un lado y de iglesias por el otro), porque pertenecen a otro esquema cultural. Además, en los nuevos centros mágico-religiosos se le da a la **noción de persecución** el mismo puesto privilegiado que el campesino está acostumbrado a dar a todas sus desgracias en su propio sistema de representaciones, lo que es importante para su integración social, por lo menos en su propio grupo (aunque sea negativo esto para su integración a la sociedad occidental).

Las mismas causas, inmediatas y mediatas, producen también la incorporación del campesino a un reciente pero creciente **culto a los muertos**, el cual se desarrolla en el marco de esos mismos centros nombrados, o independientemente de ellos (aunque no por mucho tiempo, por la tendencia integrativa de un culto como el de María Lionza, por ejemplo), y produce un cambio importante en la actitud hacia la muerte, más cercana a la de los grupos de origen africano.

Los otros sistemas simbólicos representados en la ciudad por la reciente importación de cultos llamados "evangélicos" y del culto mormón, provocan conversiones menos espontáneas y definitivas de parte del campesinado porque tales cultos presentan la misma desventaja que el culto católico (más tradicional en su re-interpretación): separan la función religiosa de la función médica (menos en el caso de los pentecostales), y poseen un sistema de representaciones simbólicas más alejado del sistema conceptual campesino; además, presentan una serie desventaja adicional, a mediano o a largo plazo: producen un sentimiento de culpa reprimido, porque obligan al nuevo creyente a romper todo lazo con la religión católica y con sus creencias tradicionales. Mientras que el culto de María Lionza y los cultos afines no contemplan esta ruptura, lo que es típico de las religiones indoamericanas o afroamericanas: éstas tuvieron en efecto que volver a nacer o a re-estructurarse en la situación de dominación de una cultura ajena, lo que conllevaba la imposición de un sistema de creencias y ritos de dicha cultura, o sea, el catolicismo, que constituía el único sistema de creencias al cual se permitía aplicar el término de "religión". Todo lo demás era, como se sabe, "paganismo". De modo que se realizó tal re-estructuración de las religiones ancestrales (autóctonas americanas o de origen africano) enmarcándolas en el catolicismo para permitir su supervivencia. Así pudieron el negro y el indio mantener su sistema conceptual y seguir sin embargo siendo "católicos", así como sucede hoy también con los creyentes del culto de María Lionza u otros de este tipo.

Para concluir, el ingreso del sistema capitalista en la región andina (merideña) no consigue destruir las estructuras tradicionales de la zona rural, las cuales procuran mantenerse paralelamente, **menos** en lo que trata del fenómeno urbano; el urbanismo emergente en efecto hace desaparecer lo que quedaba del sistema tradicional de propiedad de la tierra y del trabajo individual o colectivo, lo que afecta al sistema de parentesco, a la concepción de la familia, suprime el interés por el trabajo y crea el interés por el consumo y el ingreso fácil. No cambian sin embargo las representaciones simbólicas, sólo se transforman en relación a otros sistemas simbólicos no occidentales traídos por el urbanismo y la inmigración, especialmente cuando presentan una estructura similar, que facilita la re-estructuración simbólica.

NOTAS:

(1) Ver Clarac de Briceño, J.: **Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida)**, FUNDARTE, Caracas, 1981, Parte I.

(2) Ver al respecto mi ponencia "Propiedad, trabajo y relaciones de producción en una situación de urbanismo emergente: La Pedregosa", Conv. Nac. de Antrop. Crítica, Mérida, oct. 1980.

(3) Ver Clarac de B., J.: Dioses en Exilio, Parte

(4) Ver **Ibid.**, Cap. "Concepción del hombre y de la mujer", así como el artículo "Conception bio-sociale de l'homme et de la femme dans la Cordillère de Mérida, Venezuela", en Bulletin d'Ethnomédecine, Lab. d'Ethnobotanique et et d'Ethnozoologie, Muséum d'Histoire Nat., Paris, N° 14, juin 1982.

(5) Ver Clarac de B.,J.: **Dioses en Exilio**, Parte I.

(6) Ver Bastide, Roger: Las religions africaines au Brésil, PUF, 19.

(7) Ver Clarac de B.,J.: **Dioses en Exilio, Op. cit.**, Parte IV.

BIBLIOGRAFIA:

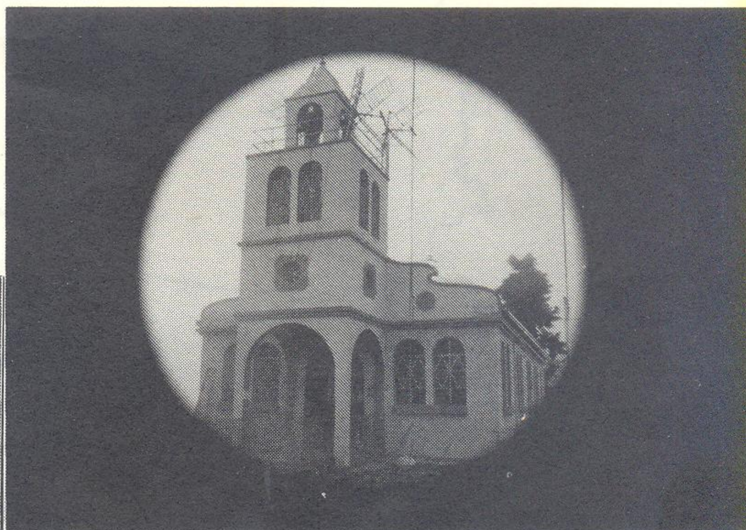
CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline: **Dioses en Exilio** (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida), FUNDARTE, Caracas, 1981.

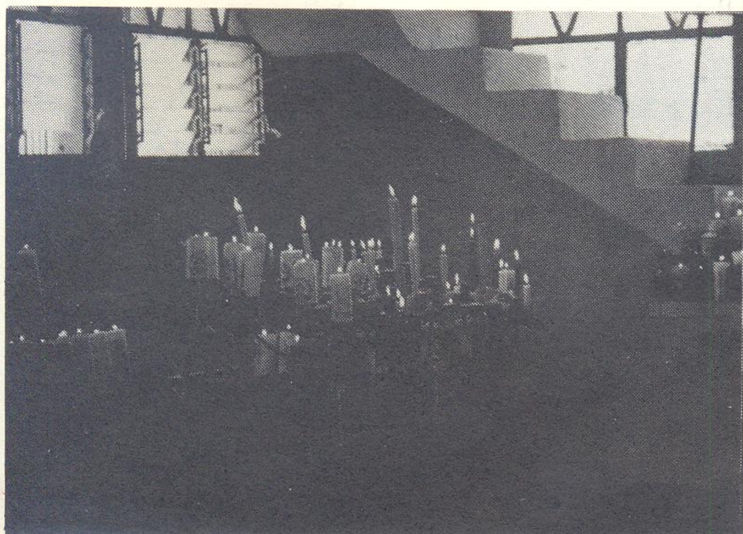
------------------------------: **"Propiedad, trabajo y relaciones de producción en una situación de urbanismo emergente: La Pedregosa"**, Ponencia para la IIª Conv. de Antrop. Crítica, Mérida, Oct., 1980.

------------------------------: **"Conception bio-sociale de l'homme et de la femme dans la Cordillère de Mérida, Venezuela"**, en Bulletin d'Ethnomédecine, Lab. d'Ethnobotanique et d'Ethnozoologie, Public. du C.N.R.S., París, Museum d'Hist. Nat., N° 14, juin 1982.

Cuadernos del Proyecto de Investigación "Sistemas Agrarios Andinos", Esc. de Geografía, Fac. de Ciencias Forestales, U.L.A., 1981-82.

Conclusiones del Consejo Nacional de **FEDEAGRO**, en **Informe Político de ORGANI-FOS**, en Frontera, Mérida: 24-04-82.





Iglesia de Zea, Edo. Mérida.



Piedra "de sembrar" que se utiliza todavía en la Cordillera de Mérida →

LAGO DE MARACAIBO

ESTADO ZULIA

RÍO CHAMA

TORONDOY

DTO. JUSTO BRICEÑO

DTO. MIRANDA

DTO. ANDRES BELLO

LA CULATA

DTO. RANGEL

LA AZULITA

MUCUCHÍES

VALLE GRANDE

LA PEDREGOSA

RÍO CHAMA

EL VIGÍA

DTO. ALBERTO ADRIANI

DTO. SUCRE

LAGUNILLAS

RÍO CHAMA

EJIDO

ZUMBA

MÉRIDA

DTO. LIBERTADOR

ESTADO BARINAS

DTO. TOVAR

TOVAR

ACEQUIAS

DTO CAMPO ELÍAS

Páramo de Mariño

BAILADORES

DTO. RIVAS DAVILA

ARICAGUA

DTO. ARZOBISPO CHACON

ESTADO TACHIRA

ESTADO MERIDA

ESCALA 1: 900.000

X ZONAS NOMBRADAS EN EL TEXTO

Se terminó de imprimir en los
Talleres Gráficos Universitarios
Mérida - Venezuela
Junio de 1983

